

The background of the book cover is a faded, ancient-style fresco. It depicts a central figure, likely Jesus, with a halo and a beard, wearing a simple tunic. He is flanked by two other figures, possibly Mary and John the Apostle, both wearing red robes. The style is reminiscent of early Christian art, with bold outlines and a limited color palette of reds, yellows, and earth tones.

Jens Schröter

Les évangiles apocryphes

Jésus en dehors de la Bible

ESSAIS BIBLIQUES N° 59

Jens Schröter

LES ÉVANGILES APOCRYPHES

Jésus en dehors de la Bible

Traduit de l'allemand par Johannes
Honigmann

LABOR ET FIDES

Édition originale :
Jens Schröter, *Die apokryphen Evangelien.
Jesusüberlieferungen außerhalb der Bibel*
© Verlag C.H. Beck oHG, München, 2020

*Les Éditions Labor et Fides sont subventionnées
par la République et canton de Genève, et
bénéficient d'un soutien structurel de l'Office
fédéral de la culture pour les années 2021-
2024.*

ISBN 978-2-8309-5228-5
ISSN 1662-0097

© 2022 by Éditions Labor et Fides pour la traduction française

1, rue Beauregard, CH - 1204 Genève
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretfides.com
Site Internet : www.laboretfides.com

PRÉFACE

Le présent livre est la traduction française de l'ouvrage introductif *Die apokryphen Evangelien. Jesusüberlieferungen außerhalb der Bibel*, paru dans la collection C.H. Beck Wissen (Munich, Beck, 2020). Il offre une vue d'ensemble

des textes extérieurs au Nouveau Testament contenant des récits traditionnels consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus, son agir, sa Passion et sa mort ainsi que ses apparitions après sa résurrection. Beaucoup de ces textes ne sont conservés que sous forme de fragments. Un grand nombre d'entre eux sont en outre longtemps restés inconnus parce qu'ils gisaient sous le sable égyptien ou la poussière des musées sans que leur existence fût sue. Beaucoup d'entre eux ont été redécouverts, publiés et traduits en des langues modernes depuis la fin du ^{xix}^e siècle. La connaissance des traditions apocryphes consacrées à Jésus s'en est trouvée grandement amplifiée et transformée.

Les récits traditionnels consacrés à Jésus hors du Nouveau Testament ont de tout temps joué un rôle important pour les représentations de Jésus à travers l'histoire du christianisme – aussi bien pour les représentations visuelles que pour les représentations intellectuelles basées sur le sens du texte. Les récits consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus et les traditions consacrées à sa Passion ont notamment profondément influencé la piété chrétienne. La découverte de nouveaux textes depuis le ^{xix}^e siècle a élargi le spectre, par exemple à travers des écrits qui présentent l'enseignement du Jésus ressuscité et donnent ainsi une toute nouvelle orientation à son agir tel qu'il est dépeint dans les évangiles du Nouveau Testament.

La recherche récente s'est demandé si les évangiles apocryphes contiennent des informations historiques sur Jésus et s'ils modifient notre image du Jésus historique. Nous aborderons également cette question dans un chapitre du présent livre. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer que la valeur des évangiles apocryphes réside moins dans leur contribution à la reconstitution historique de l'agir de Jésus que dans le fait qu'ils nous permettent de savoir quels aspects de sa vie et de son agir ont primé dans l'histoire du christianisme. Ce qui compte ce faisant pour l'image de Jésus, c'est moins le constat historique que le rôle que

jouent les traditions correspondantes aux époques concernées de l'histoire du christianisme. Les évangiles apocryphes permettent donc surtout de voir quelle signification la personne de Jésus – son agir, sa Passion et sa mort ainsi que sa résurrection – a prise au cours des siècles. L'objectif du présent livre est d'en faire l'exposé au moyen de brèves introductions aux écrits correspondants.

Je remercie vivement le professeur Andreas Dettwiler de l'Université de Genève, qui a suscité la traduction et accompagné son élaboration avec une grande compétence et disponibilité. Ma reconnaissance va également au traducteur, M. Johannes Honigmann, pour sa réalisation savante de la version française du manuscrit. Je suis enfin gré aux Éditions Labor et Fides, de Genève, de leur coopération aimable et compétente.

Jens
Schröter,
Février
2022
Chapitre
premier

LES ÉVANGILES
DANS LE CHRISTIANISME NAISSANT.
INTRODUCTION

Les évangiles « apocryphes » et les évangiles du Nouveau Testament

Outre les quatre évangiles du Nouveau Testament, de nombreux autres écrits ont été consacrés dès les premiers temps du christianisme à Jésus et à des personnes de son

entourage. Ces écrits sont souvent qualifiés d'évangiles « apocryphes », donc « cachés » (le mot grec *apókryphos* signifie « caché »). Ils contiennent de nombreuses traditions consacrées à Jésus, qui vont au-delà du Nouveau Testament et le contredisent même quelquefois. L'image de Jésus que présente le christianisme en incluant ces écrits est nettement plus riche d'accents divers que ne le donne à voir la seule Bible. Elle est, si l'on s'en tient à la qualification « d'apocryphe », pour une large part « cachée ». De nos jours, les écrits apocryphes sont aisément accessibles grâce des éditions et traductions des textes et ne sont tenus secrets par personne. Ils ne font cependant pas partie de la Bible. Comment en est-on venu à distinguer entre évangiles bibliques et « apocryphes » ?

Vers l'an 180, Irénée, l'évêque de Lyon, rédige un vaste ouvrage en cinq livres intitulé *Contre les hérésies*. Il s'y penche en détail sur les doctrines qui, selon lui, falsifient la vérité de la profession de foi chrétienne. Dans le troisième livre, il en vient à parler du témoignage des évangiles. Il souligne dès le début que l'Évangile de Dieu a été transmis à l'Église par Matthieu, Marc, Luc et Jean. L'Évangile unique serait donc « tétramorphe », tout comme il existe également les quatre régions du monde, les quatre directions principales du vent et les quatre chérubins devant le trône de Dieu (*cf.* Ez 1,5-10 et Ap 4,6-11). L'Église répandue sur toute la terre reposerait donc sur quatre piliers – précisément, les quatre évangiles – et correspondrait en cela à l'ordre du monde, qui reflète en même temps l'ordre du salut du fils de Dieu, ainsi qu'aux quatre alliances que Dieu a conclues avec Adam, Noé, Moïse et enfin à travers l'Évangile.

Cette justification éblouissante de la forme *quadruple* de l'Évangile *unique* dissimule manifestement un problème. Irénée défend cette forme tétramorphe contre ceux qui la contestent en alléguant que les évangiles contiendraient des erreurs et, en outre, ne concorderaient pas. Il explique

par ailleurs que des groupes chrétiens ou des maîtres indépendants ne s'en référeraient qu'à un seul des quatre évangiles et l'interpréteraient à contresens, ce dont on ne pourrait toutefois se rendre compte qu'en contemplant l'Évangile unique et tétramorphe dans son ensemble. Irénée écrit enfin au sujet des adeptes de Valentin, un maître chrétien actif à Rome autour de l'an 140 et dont Irénée combat avec virulence les enseignements, qu'ils affirmeraient posséder davantage d'évangiles que les quatre. Il mentionne dans ce contexte un écrit qu'ils appelleraient « l'évangile de la vérité », alors que ce serait justement l'Évangile transmis par les apôtres qui contiendrait la vérité (*cf.* à ce sujet le sous-chapitre consacré à « l'évangile de la vérité »).

Les commentaires d'Irénée montrent que l'idée que *les quatre* évangiles, et *seulement eux*, représentent le témoignage définitif au sujet de Jésus était tout sauf incontestée. C'est pour cette raison qu'Irénée défend les quatre évangiles aussi bien contre leur réduction à *un seul* évangile que contre l'adoption d'évangiles supplémentaires comme témoignages définitifs. Il n'est après tout pas évident du tout pourquoi le témoignage au sujet de Jésus Christ qui fait force de loi pour l'Église serait précisément contenu dans *quatre* évangiles et non pas un seul, deux ou trois. On aurait parfaitement pu justifier chacune de ces options – en renvoyant par exemple au Dieu unique, aux deux natures de Jésus Christ ou à l'unité du Père, du Fils et de Saint-Esprit. Seule la circonstance que les quatre évangiles étaient alors déjà répandus et reconnus au sein de communautés chrétiennes peut donc expliquer l'insistance d'Irénée sur le fait que la vérité reposerait sur *quatre* évangiles. C'est aussi la seule façon d'expliquer pourquoi les trois évangiles qui se ressemblent assez, à savoir ceux de Matthieu, Marc et Luc – également appelés « évangiles synoptiques », donc à lire ensemble – aient tous les trois été intégrés au Nouveau Testament, au lieu d'un

seul ou de deux d'entre eux. Ce qui est surtout remarquable dans le cas de l'évangile selon Marc, dont le contenu se retrouve presque intégralement dans ceux de Matthieu et de Luc.

Irénée emploie le terme « évangile » – le mot grec pour « bonne nouvelle » – de deux manières : pour l'Évangile *unique* de Jésus Christ dans sa forme quadruple et pour désigner les écrits indépendants, appelés « évangile selon Matthieu », « évangile selon Marc », etc. Il présuppose donc que le terme « évangile » soit employé pour désigner des écrits précis, tout en admettant l'acception de « bonne nouvelle (de Jésus Christ) ». On peut faire remonter ce double usage jusqu'aux débuts du christianisme. Dans ses épîtres, Paul fait fréquemment mention de « l'Évangile », qu'il décrit plus précisément comme « l'Évangile de Dieu », « l'Évangile de Jésus Christ » ou encore « mon Évangile ». Paul appelle donc « Évangile » le message par lui-même annoncé de l'acte de salut divin à travers Jésus Christ. Chez Marc, le terme « Évangile » est ensuite appliqué à l'agir et au destin de Jésus. Sa première phrase déjà dit : « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ, fils de Dieu ». « Évangile » revient ensuite à plusieurs endroits chez Marc : Jésus annonce « l'Évangile de Dieu » (Mc 1,14), Jésus et l'Évangile sont mentionnés conjointement (8,35 ; 10,29), l'Évangile doit être annoncé à toutes les nations du monde (13,10 ; 14,9). Chez Marc, la proclamation par Jésus de l'Évangile du règne proche de Dieu est par conséquent étroitement liée à son agir et son destin.

Partant de là, le terme « évangile » s'est imposé au tournant du I^{er} et du II^e

siècle comme appellation pour les récits consacrés à l'agir et au destin de

Jésus. Afin d'établir une distinction entre eux, on les a dénommés « selon Matthieu », « selon Marc », etc. Ces dénominations ne sont donc devenues nécessaires qu'à

partir du moment où l'on connaissait et utilisait plusieurs évangiles à la fois. La désignation singulière d'« évangile selon + nom » sert à exprimer qu'il s'agit d'*un* Évangile présenté sous plusieurs formes différentes. Des évangiles ultérieurs – par exemple « l'évangile selon Thomas », « l'évangile selon Pierre » ou « l'évangile selon Marie » – reprennent cette désignation et l'appliquent à leur propre représentation de Jésus. Ils revendiquent ainsi de contenir également – ou aussi : contrairement aux autres évangiles – des traditions fiables consacrées à Jésus. Quant au pluriel « évangiles », il ne se rencontre pour la première fois que vers le milieu du II^e siècle, chez le philosophe et martyr chrétien Justin. Celui-ci qualifie les écrits des apôtres de « mémorables » (en latin *Memorabilia*, une caractérisation littéraire également employée par ex. pour l'écrit de Xénophon *Mémorables de Socrate*) et explique que les « mémorables des apôtres » s'appellent aussi « évangiles ».

Plus tard, le terme « évangile » a été étendu à des écrits qui ne se qualifient pas eux-mêmes « d'évangile » et se distinguent quelquefois nettement des évangiles du Nouveau Testament. Il est alors appliqué à des textes qui présentent l'origine, l'enseignement, l'agir et le destin de Jésus sous diverses formes littéraires. Cette extension du terme a conduit à l'émergence, dans la mouvance des évangiles, de textes consacrés à des personnes de l'entourage de Jésus – ses parents, Jean Baptiste ou Ponce Pilate. Le concept élargi « évangiles et littérature apparentée » permet de regrouper des écrits qui se réfèrent à la personne de Jésus dans un but biographique.

On peut associer aux explications d'Irénée celles d'autres théologiens du premier christianisme. Clément d'Alexandrie, un contemporain du Lyonnais, cite dans son ouvrage *Stromates* (« les tapis ») un « évangile selon les Égyptiens », en faisant cependant remarquer que cette citation ne provient pas « d'un des quatre évangiles qui nous ont été

transmis ». À un autre endroit, Clément cite une parole de « l'évangile selon les Hébreux ». L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, rédigée au cours des premières décennies du IV^e siècle, cite une lettre de l'évêque Sérapion à l'une de ses communautés. Cette lettre date environ de l'an 180 et mentionne un « évangile au nom de Pierre ». Origène enfin remarque dans ses homélies sur Luc, écrites vers 233/34 à Césarée, que l'Église connaît quatre évangiles tandis que « l'hérésie » en connaît beaucoup. Origène énumère aussi quelques évangiles de « l'hérésie » : l'évangile « selon les Égyptiens », un autre qui s'intitule « selon les douze apôtres », un troisième qui est au nom de Basilide, ainsi que des évangiles qui s'intitulent « selon Thomas » et « selon Matthias ».

Au tournant des II^e et III^e siècles, il existait donc une multitude d'écrits appelés « évangile ». Les théologiens du premier christianisme considéraient que les quatre évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean contenaient le témoignage fondamental pour l'Église sur Jésus de Nazareth, son agir terrestre, sa résurrection et ses apparitions postpascales. Ils rejetaient en revanche comme « hérétiques », « falsifiés » ou « apocryphes » d'autres écrits qui se targuaient également d'être des « évangiles », ou les distinguaient en tout cas des quatre évangiles.

Le point commun fondamental des quatre évangiles intégrés au Nouveau Testament est qu'ils narrent l'histoire de Jésus de Nazareth de ses débuts jusqu'à sa mort et sa résurrection. Il n'en existe pas moins de nombreuses différences entre eux. Celles-ci concernent par exemple la présentation chronologique et géographique de l'agir de Jésus, la caractérisation de sa personne ainsi que des traits particuliers de son agir, par exemple son enseignement et ses démonstrations de puissance. Ces différences se manifestent particulièrement entre les évangiles synoptiques d'un côté et l'évangile selon Jean de l'autre. Les

évangiles synoptiques racontent l'édification du règne de Dieu à travers l'agir de Jésus, en particulier par ses guérisons, ses repas communautaires et son enseignement au moyen de paraboles. Jean en revanche présente Jésus comme la « parole » divine devenue homme, à travers laquelle la gloire de Dieu s'est manifestée dans le monde. Cette gloire était visible immédiatement en Jésus au cours de son agir terrestre : « La parole s'est faite chair [...] et nous avons vu sa gloire » (Jn 1,14)¹. Chez Jean, Jésus tient de grands discours sur lui-même en tant que révélateur de la vérité de Dieu, de « lumière du monde », de « pain de vie » et de « bon pasteur », ses démonstrations de puissance sont des « signes » pour indiquer son origine divine. L'évangile selon Jean regarde donc l'agir de Jésus d'un point de vue davantage marqué par sa résurrection et son élévation que les évangiles synoptiques. Il est déjà davantage éloigné des événements historiques, bien qu'il ait lui aussi conservé des informations historiques sur l'agir de Jésus.

Le Nouveau Testament ne contient donc pas une image homogène de Jésus, mais divers récits possédant chacun ses propres caractéristiques. La recherche historico-critique consacrée à Jésus, qui a débutée au XVIII^e siècle, s'est par conséquent demandé comment parvenir à une présentation historique de l'agir de Jésus à partir des différentes images de celui-ci véhiculées par les évangiles. Ce faisant, elle a abouti à la conclusion aujourd'hui encore largement partagée que les évangiles synoptiques sont plus proches de la réalité historique des apparitions publiques de Jésus que l'évangile selon Jean. Les présentations historico-critiques de Jésus se réfèrent pour cette raison surtout aux évangiles synoptiques, tandis que l'évangile selon Jean est considéré comme une interprétation plus tardive, théologiquement réfléchie, de la personne de Jésus, dont le langage et le contenu reflètent en premier lieu la théologie de son auteur ou du cercle dont elle est issue.

Les évangiles du Nouveau Testament ont été écrits entre environ 70 et 100. Marc, le plus ancien, a été rédigé vers l'an 70, et utilisé par les auteurs des évangiles selon Matthieu et Luc. L'évangile selon Jean implique la connaissance des trois autres et interprète l'agir de Jésus d'un point de vue qui approfondit la perspective théologique. D'autres évangiles émergent au cours de la seconde moitié du II^e siècle. Certains d'entre eux contiennent des récits consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus, d'autres, des récits consacrés à sa Passion, d'autres encore, des récits consacrés à ses apparitions et à l'enseignement prodigué après sa résurrection. Ces écrits impliquent en général la connaissance des évangiles antérieurs et présentent chacun à sa façon l'agir, l'enseignement et le destin de Jésus. Outre les évangiles du Nouveau Testament, ils reprennent des traditions supplémentaires, par exemple des paroles de Jésus ou des épisodes de son activité. Les évangiles « apocryphes » constituent alors des « réinterprétations créatives » de l'agir et de l'enseignement de Jésus en tant que réécriture des évangiles du Nouveau Testament ou d'alternative à ces évangiles.

Au cours des trois premiers siècles du christianisme, on a distingué entre les écrits « autoritatifs » et ceux qui étaient « contestés » et « rejetés » (ou : « falsifiés »). Cette évolution a finalement débouché sur l'opposition entre écrits « canonisés » et écrits « apocryphes ». On la rencontre pour la première fois dans la 39^e épître pascale de l'évêque Athanase d'Alexandrie, datée de 367. Le concept de « canon », qui était alors déjà utilisé pour les articles de foi en vigueur au sein de l'Église, s'est donc imposé à partir du milieu du IV^e siècle environ pour désigner les livres qui devaient être lus à l'église et démarqués des écrits dits « non canoniques » ou, justement, « apocryphes ». Cette distinction servait avant tout à régler la lecture des chrétiens – qu'elle soit cultuelle ou privée. Ainsi, les écrits «

apocryphes » ne devaient pas être lus du tout au sein de la communauté, et seulement à titre exceptionnel en privé.

La Bible chrétienne regroupe des écrits qui peuvent être conciliés avec les convictions fondamentales du christianisme, résumées dans la « règle de la foi », également appelée « règle de la vérité » ou « règle ecclésiastique ». Les écrits qui, aux yeux des théologiens de l'Antiquité, ne remplissaient pas cette condition, étaient quant à eux rejetés comme « apocryphes » ou « falsifiés ». On compte parmi eux les « évangiles apocryphes ». Ceux-ci sont connus d'une part pour être mentionnés par des théologiens du premier christianisme (qui fournissent quelquefois uniquement le titre et quelquefois des citations de ces écrits), et d'autre part grâce à de nombreux manuscrits contenant des textes (souvent fragmentaires) avec des récits traditionnels « apocryphes » consacrés à Jésus.

Dans l'usage contemporain, « évangiles apocryphes » est un terme générique englobant un large éventail de textes. Il ne désigne pas seulement les écrits rejetés par les auteurs du christianisme naissant, mais aussi généralement tous les récits traditionnels consacrés à Jésus qui ne se trouvent pas dans le Nouveau Testament. Dans l'Antiquité, il n'existait pas de recueil d'évangiles apocryphes (ou même d'écrits apocryphes au sens large), si bien que les appellations quelquefois utilisées pour ces écrits, comme « Bible apocryphe », « Apocryphal New Testament » ou « Bible des hérétiques », sont trompeuses. La première compilation d'« apocryphes du Nouveau Testament » a en réalité été réalisée seulement en 1703, dans une publication de Johann Albert Fabricius intitulée *Codex Apocryphus Novi Testamenti* ensuite rééditée en 1719. Les « apocryphes » n'étaient alors plus conçus comme des écrits « falsifiés » ou « hérétiques », mais comme des contributions intéressantes à l'historiographie du christianisme antique, en dépit de leur absence du Nouveau Testament. C'est cette conception qui

marque depuis lors l'étude de ces écrits, dont ont résulté de nombreuses éditions, traductions et analyses (certaines sont mentionnées dans la bibliographie en fin d'ouvrage).

L'épaisseur des éditions d'apocryphes du Nouveau Testament ou d'apocryphes chrétiens antiques – et, partant, d'évangiles apocryphes – peut varier selon le nombre d'écrits que les éditeurs ont choisi de compiler. Ce faisant, les éditions modernes conservent pour la plupart l'appellation « apocryphe », sans toutefois l'utiliser péjorativement comme les théologiens antiques. Il leur arrive aussi d'employer la désignation plus neutre « d'évangiles non canoniques », qui caractérise le statut de ces textes de façon moins partielle et somme toute plus appropriée. L'expression « apocryphe » ne concerne de toute façon qu'une partie de ces textes, que ce soit dans le sens de « caché » ou parce qu'ils sont jugés « falsifiés » ou « rejetés ». L'évangile selon Thomas, l'évangile de Judas, le livre des secrets de Jean (Apocryphon de Jean) et l'épître apocryphe de Jacques se qualifient effectivement eux-mêmes « d'apocryphes », donc d'écrits dont la compréhension nécessite un entendement particulier. Ce n'est en revanche pas le cas d'autres écrits, comme les évangiles dits de l'enfance, l'évangile de Nicodème et de nombreux autres. Ceux-là n'ont été qualifiés péjorativement « d'apocryphes » que plus tard, ils ne sont donc « devenus apocryphes » qu'ultérieurement (*cf.* à ce sujet les titres des œuvres de Dieter Lührmann dans la bibliographie).

Les évangiles apocryphes constituent donc d'importants témoignages de l'histoire du christianisme antique et, par extension, du christianisme médiéval et moderne. Ils montrent que le christianisme s'est penché intensivement sur la vie de Jésus au-delà du contenu des évangiles du Nouveau Testament : sur sa naissance et son enfance, sa famille, son agir et son enseignement, sa mort et sa résurrection, ainsi que sur ses apparitions et ses instructions après la résurrection. Certains de ces écrits ont

profondément marqué l'histoire de la piété chrétienne. Ils ont été traduits en diverses langues, réécrits et transposés visuellement. D'autres textes apocryphes en revanche ont disparu du courant de la tradition chrétienne et n'ont été redécouverts et publiés qu'à une époque récente. Avec toutes leurs différences, les évangiles apocryphes permettent de poser les quatre évangiles intégrés au Nouveau Testament sur une base plus large d'interprétations de la personne de Jésus.

Les évangiles apocryphes offrent d'importants aperçus de l'histoire sociale et spirituelle du christianisme antique. Certains de ces écrits ont marqué de façon déterminante la perspective sur Jésus. Il faut en même temps se souvenir que les quatre évangiles néotestamentaires n'étaient connus ou même présents que dans peu de communautés chrétiennes primitives. Il est plus vraisemblable que les communautés ne disposaient que d'un ou de deux de ces évangiles, auxquels étaient associés d'autres écrits, dont certains qu'on compte aujourd'hui parmi les « évangiles apocryphes ». Certains textes apocryphes témoignent de l'existence de groupes chrétiens et « gnostiques » au sein de la mouvance du christianisme qui évoluait vers la grande Église. L'étude des évangiles apocryphes approfondit pour cette raison les connaissances au sujet du christianisme antique, de ses interprétations de la personne de Jésus et de l'usage des écrits dans les communautés et en privé.

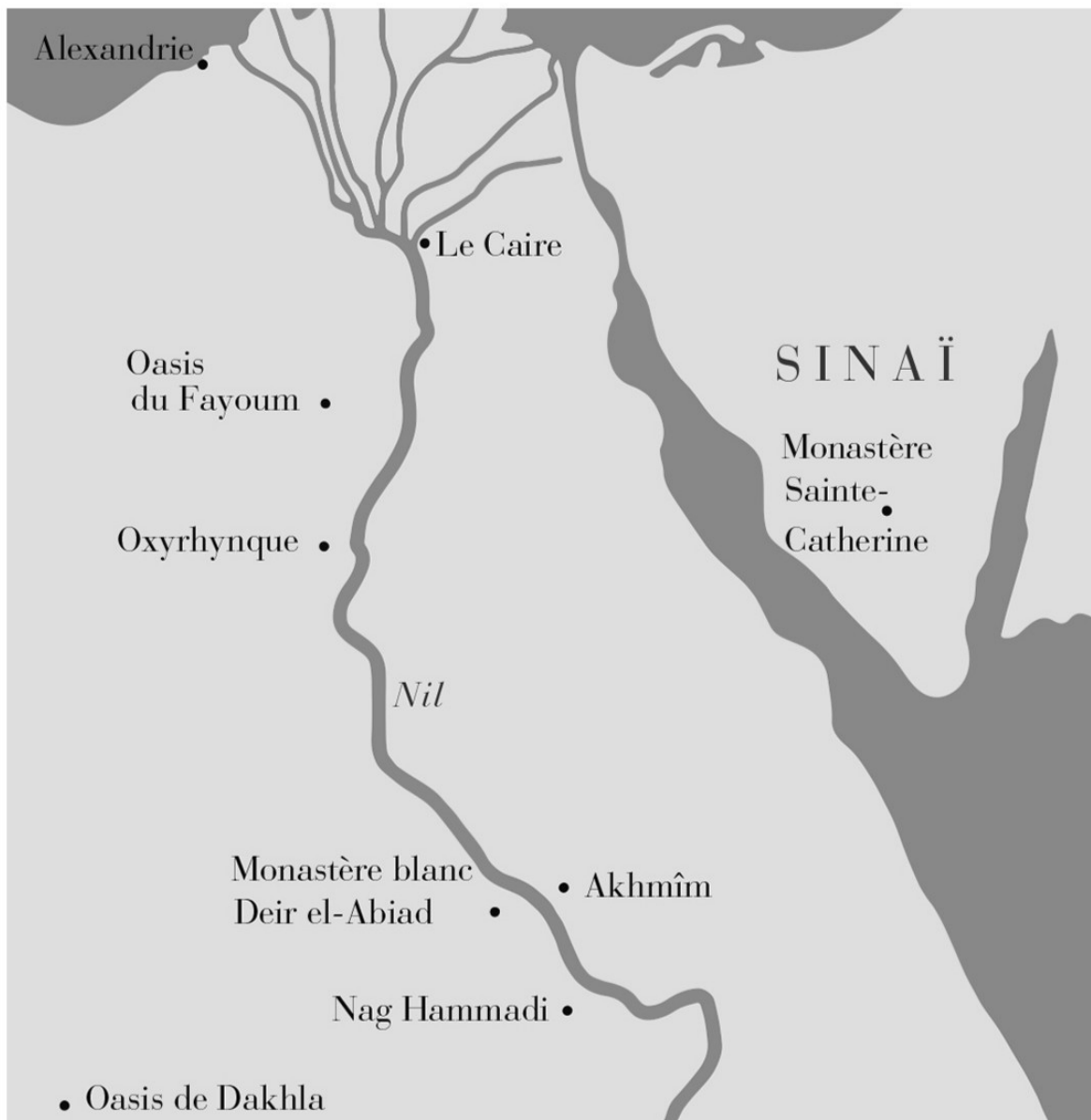
De l'étude des évangiles apocryphes

Jusqu'au dernier tiers du ^{xix}^e siècle, les évangiles apocryphes étaient essentiellement connus grâce à des mentions et des citations chez des théologiens chrétiens antiques ainsi qu'à travers quelques manuscrits, principalement ceux des « évangiles de l'enfance » et de

l'évangile de Nicodème. L'édition de Fabricius de 1703, mentionnée *supra*, fournit la liste des mentions chrétiennes antiques de ces écrits et propose des textes grecs ou latins. Cette édition contient en outre une partie intitulée « Des paroles du Christ, notre Sauveur, qui ne sont pas contenues dans les quatre évangiles canoniques » (*De Dictis Christi Servatoris Nostri, Quae in quatuor Evangeliiis Canonicis non extant*).



En 1945, on a découvert à Nag Hammadi en Égypte treize codices reliés en cuir contenant 47 écrits différents.



L'Égypte avec les lieux de découverte de manuscrits importants

Depuis le dernier tiers du ^{xix}^e siècle, l'étude des évangiles apocryphes a connu un essor notable. De nombreuses découvertes de textes faites dans des musées et sous le sable égyptien y ont grandement contribué. Il faut mentionner en particulier les textes, publiés depuis 1898, provenant d'Oxyrhynque en Haute-Égypte, où l'on a découvert des milliers de papyri en tous genres, dont

quelques-uns contiennent des traditions apocryphes consacrées à Jésus. Une autre découverte sensationnelle a été constituée par les 13 codices découverts en 1945 à proximité de la localité de Nag Hammadi, également en Haute-Égypte, contenant divers écrits en langue copte. La plupart de ces écrits sont des traductions de textes originellement en grec. En font partie quelques évangiles apocryphes dont il sera question dans les chapitres correspondants du présent livre.

De nombreux fragments contenant des traditions relatives à Jésus, pour la plupart en langue grecque ou copte, ont en outre été découverts en différents endroits. Certains ont pu être rapprochés d'écrits familiers, d'autres étaient connus grâce aux mentions d'évangiles apocryphes faites chez des auteurs chrétiens de l'Antiquité. Dans un grand nombre de cas, il est toutefois impossible de reconnaître avec exactitude le contenu, la longueur ou le caractère littéraire d'origine des fragments. Et il reste enfin des écrits qui ne sont connus que par des citations chez des auteurs antiques. Tous ces textes sont facilement accessibles grâce à des éditions, des études spéciales et des traductions dans des langues européennes modernes – par exemple en anglais, en français, en espagnol, en néerlandais et en allemand. De plus, il existe de multiples introductions offrant une bonne vue d'ensemble de ces textes. En tant qu'éléments de la tradition relative à Jésus du christianisme antique, les évangiles apocryphes ont également trouvé leur place dans les présentations de la littérature paléochrétienne et de la genèse du canon néotestamentaire. Le tableau de la genèse du christianisme et de son évolution au cours des premiers siècles a ainsi gagné de nombreuses nuances supplémentaires.

Les évangiles apocryphes et la question du Jésus historique

Les évangiles apocryphes contiennent-ils des traditions relatives au Jésus historique qui leur sont propres et indépendantes des évangiles du Nouveau Testament ? Sont-ils susceptibles de conduire à une image de Jésus différente de celle qui peut être établie sur la base des évangiles néotestamentaires et qui s'est imposée au sein de l'Église ? Ces questions ont fait l'objet de multiples débats au sein de la recherche. La fascination exercée par l'idée que des écrits jusque-là inconnus, « cachés », puissent mieux révéler la personne de Jésus et le contenu de son agir et de ses enseignements y est pour beaucoup. Au XVIII^e siècle déjà, Gotthold Ephraim Lessing, inspiré par les idées des Lumières, supposait qu'un « évangile des Nazaréens », contenant les plus anciennes informations existantes sur l'enseignement et la vie de Jésus, se dissimulât derrière les évangiles néotestamentaires. La découverte de nombreux écrits apocryphes depuis la fin du XIX^e siècle a donné un nouvel essor à l'idée d'obtenir grâce à ce genre de textes des renseignements sur Jésus qui ne figurent pas dans le Nouveau Testament, qui y sont peut-être même sciemment passés sous silence. Une partie de la recherche américaine surtout a remplacé ce faisant la perspective sur Jésus, qui se référait jusque-là aux récits traditionnels du Nouveau Testament, par une préférence quelquefois unilatérale pour les textes apocryphes, censés contenir des traditions anciennes et indépendantes des évangiles néotestamentaires. Les textes apocryphes ont pour cette raison joué un rôle important dans la recherche consacrée à Jésus au cours des dernières décennies. Entre-temps, cet enthousiasme en partie naïf pour les évangiles apocryphes a cédé la place à leur sobre contextualisation au sein de l'histoire du christianisme.

L'intégration ou non d'un écrit au Nouveau Testament ne dit évidemment rien sur sa valeur historique ou sur l'âge des traditions qu'il contient. Ce qu'un texte paléochrétien contribue à la reconstitution de l'agir et du destin de Jésus est indépendant de sa qualité « canonique » ou « apocryphe ». Les textes apocryphes peuvent contenir des informations historiquement fiables, tandis qu'on trouve inversement dans les textes néotestamentaires des traditions légendaires qui n'apportent rien ou seulement très peu à la question de l'historicité de Jésus (par exemple les récits consacrés à sa naissance et à son enfance chez Matthieu et Luc). Il n'est de toute façon pas possible d'apporter une réponse générale à la question de la valeur historique des textes apocryphes, il faut au contraire examiner chaque texte en soi. Les témoignages des auteurs du christianisme naissant mentionnés plus haut montrent toutefois que les évangiles apocryphes sont apparus plus tard que ceux qui ont été intégrés au Nouveau Testament et qu'ils leur ont été opposés ou encore mesurés à leur aune. Il est donc vraisemblable que les évangiles néotestamentaires étaient connus plus tôt que les apocryphes. Cela ne permet pas d'en conclure avec certitude qu'ils sont également plus anciens. Mais il paraît assez probable que les quatre évangiles ultérieurement appelés à représenter le témoignage néotestamentaire de Jésus étaient déjà acceptés au sein de communautés chrétiennes avant que d'autres évangiles entrent à leur tour dans le champ.

Il est tout à fait possible dans certains cas, et même occasionnellement vraisemblable, que des écrits apocryphes contiennent des traditions anciennes relatives à Jésus. Le cadre narratif auquel sont liées ces traditions est cependant établi par les évangiles intégrés au Nouveau Testament, qui racontent l'agir de Jésus en Galilée et à Jérusalem. Dire cela ne constitue pas un jugement de valeur sur les évangiles apocryphes. Leur signification pour l'histoire du christianisme ne réside cependant pas dans

leur apport hypothétique de nouvelles connaissances historiques au sujet de Jésus. Ils constituent plutôt des témoignages importants de la diversité des interprétations de Jésus et du monde social et culturel du christianisme antique.

Note

1. N.d.T. : toutes les citations bibliques viennent de la Bible Louis Segond 1910.

Chapitre 2

LES ÉVANGILES DE L'ENFANCE :

DES RÉCITS CONSACRÉS

À LA NAISSANCE ET À L'ENFANCE DE JÉSUS

Introduction

Seuls deux évangiles du Nouveau Testament, Matthieu et Luc, contiennent des récits consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus. Marc en revanche commence par l'entrée en scène de Jean Baptiste ; Jean s'ouvre par un prologue consacré à la « parole » (*logos*) qui était avec Dieu avant même la création du monde et qui s'est ensuite incarnée en Jésus Christ.

Les récits consacrés à la naissance sont des textes à caractère légendaire qui interprètent la naissance de Jésus de la vierge Marie par l'action de l'Esprit divin comme l'accomplissement de promesses prophétiques et comme un acte salvateur de Dieu à l'égard de son peuple Israël. Les évangiles ne fournissent donc aucun élément historique sur la période qui précède les apparitions publiques de Jésus. Les récits de Matthieu et de Luc concordent certes sur

quelques points - par exemple la mention de Marie et Joseph comme parents de Jésus, la naissance de Jésus à Bethléem et l'évocation du roi Hérode -, mais leur présentation de la naissance de Jésus et des circonstances qui l'entourent diffère par ailleurs. L'évangile selon Matthieu commence par une généalogie qui fait remonter l'ascendance de

Jésus jusqu'Abraham et insiste particulièrement sur le fait qu'il descend de la lignée de David. Le récit continue par l'arrivée de mages venus d'Orient pour se rendre à Jérusalem et à Bethléem, suivi du massacre des enfants ordonné par Hérode, de la fuite de Joseph et de Marie avec le petit Jésus en Égypte puis de leur retour, et enfin de l'installation à Nazareth. Chez Luc, la naissance de Jean Baptiste et celle de Jésus sont annoncées par l'ange Gabriel puis racontées l'une après l'autre. Marie et Joseph doivent pour cela se rendre de Nazareth à Bethléem, où Jésus vient au monde et est couché dans une crèche. La naissance de Jésus est louée dans des cantiques par Zacharie, le père de Jean, par Marie et par le vieillard Siméon, et annoncée comme la naissance du Sauveur par des anges aux bergers dans les champs. Luc raconte enfin la présentation de Jésus au Temple ainsi que l'épisode où Jésus, âgé de douze ans, débat avec les maîtres d'Israël dans le temple de Jérusalem (Lc 2,42-51). Il s'agit là de l'unique épisode datant de l'enfance de Jésus, avant ses apparitions publiques.

Depuis le II^e siècle, d'autres écrits consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus ont vu le jour. On les appelle aussi « évangiles de l'enfance ». Ils poursuivent la tendance de raconter de manière légendaire la naissance et l'enfance de Jésus. Cela répondait au besoin d'en raconter davantage sur les premières années de Jésus que les évangiles selon Matthieu et Luc. Ces textes servent par conséquent à illustrer la naissance miraculeuse de Jésus et les facultés exceptionnelles qu'il possédait déjà dans son enfance. Ils

renforcent ainsi en même temps la profession de foi en Jésus comme fils incarné de Dieu et la défendent contre les doutes internes et les polémiques externes.

Les évangiles de l'enfance n'augmentent pas la connaissance historique relative à Jésus. Mais ils jouent un rôle important pour l'histoire de la piété au sein du christianisme. Les légendes consacrées aux circonstances de la naissance de Jésus, les épisodes de l'enfance de Jésus et les histoires consacrées à ses parents ont été à de multiples reprises répétées, agrémentées et représentées visuellement au sein du christianisme. Les évangiles de l'enfance et les textes consacrés à Marie, Joseph et Jean Baptiste qui leur sont apparentés ont donc très tôt fait partie intégrante de la tradition relative à Jésus du christianisme, jusqu'au point où les traditions « canoniques » et « apocryphes » ont pu se fondre imperceptiblement l'une dans l'autre.

L'appellation « évangile de l'enfance » se rencontre d'abord dans l'évangile arabe de l'enfance, aussi bien comme autodésignation que pour désigner le récit de Thomas consacré à l'enfance. Ce dernier est également intitulé « histoires de l'enfance » (*Païdika*) dans les manuscrits.

Les débuts des évangiles de l'enfance remontent jusqu'au II^e siècle. Au cours de leur tradition, ils ont été réunis et enrichis de récits supplémentaires. La plupart de ces écrits ont donc un rapport sur le plan littéraire et de l'histoire de la tradition. Nous allons ci-dessous d'abord présenter les deux évangiles de l'enfance les plus anciens. Nous nous pencherons ensuite sur l'histoire de leur réception dans, et de leurs effets sur, quelques écrits plus récents.

Le protévangile de Jacques

L'écrit connu sous le titre de « protévangile de Jacques » est à la fois le plus ancien et le plus influent des évangiles de l'enfance. Son évocation la plus ancienne se trouve chez Origène, qui, dans son commentaire sur l'évangile selon Matthieu, écrit vers 230, mentionne un « livre de Jacques » dans lequel il serait dit que les frères de Joseph évoqués dans Mt 13,55 seraient des fils de Joseph d'un mariage précédant celui avec Marie. Origène se réfère là de toute évidence au protévangile, où l'on trouve cette interprétation (9,2 ; 7,1 ; 18,1). On rencontre déjà auparavant chez Clément d'Alexandrie la remarque que la virginité de Marie aurait été constatée même après la naissance de Jésus (*Strom.* VII 16,93,7). Comme l'épisode en question se trouve également dans le protévangile (ch. 19-20), il est possible que Clément ait connu celui-ci.

Il existe en outre d'autres liens entre le protévangile et les remarques de théologiens paléochrétiens. Dans son *Dialogue avec le juif Tryphon*, rédigé vers la moitié du II^e siècle, Justin remarque que Jésus est né dans une grotte car Joseph n'avait pas trouvé de gîte à Bethléem (78,5). Le protévangile parle lui aussi d'une naissance de Jésus dans une grotte (18,1 ; 19,2), alors qu'il n'en est pas encore question chez Matthieu et Luc. La remarque de Justin ne doit cependant pas être nécessairement attribuée à une connaissance du protévangile. Il se pourrait tout aussi bien que Justin lui-même ait été la source du protévangile, ou encore – ce qui est plus probable – qu'il s'agisse d'une tradition reprise deux fois indépendamment l'une de l'autre. Le libre résumé par Justin des traditions relatives à l'enfance des évangiles de Matthieu et de Luc dans le passage correspondant plaide aussi bien pour cette dernière hypothèse que le fait que le protévangile ait assimilé diverses traditions relatives aux événements ayant entouré la naissance de Jésus. Dans son écrit *Le scorpiâque* («

Antidote contre la piqure des scorpions »), datant d'environ 211/12, le théologien et juriste Tertullien, qui écrivait en latin, évoque la tradition de la mort de Zacharie, qui se rencontre également dans le protévangile (*Scorp.* 8). On ne peut là non plus en déduire forcément une connaissance du protévangile, d'autant plus que Tertullien n'identifie pas, contrairement au protévangile, le Zacharie qu'il mentionne avec le père de Jean Baptiste. Il pourrait plutôt se référer à la tradition du martyre d'un prophète juif nommé Zacharie, attestée dans Mt 23,35 et Lc 11,51.

Les témoignages paléochrétiens montrent donc que le protévangile se situe dans le contexte de traditions relatives à la naissance de Jésus connues au II^e siècle par des auteurs chrétiens. Il combine en outre des récits trouvés respectivement chez Matthieu et chez Luc. On peut en conclure que le protévangile a sans doute été écrit vers la fin du II^e siècle.

Le protévangile est conservé grâce à plus de 140 manuscrits grecs et de nombreuses traductions en syriaque, copte, géorgien, arménien, éthiopien et arabe. On remarque également une grande quantité de manuscrits en slavon d'église. Une traduction fragmentaire en latin a également survécu. Cet écrit était donc très populaire au sein des Églises d'Orient. L'Église d'Occident en revanche le rejetait, si bien qu'il y est resté largement inconnu jusqu'au XVI^e siècle. Le rejet était justifié par sa conception, mentionnée *supra*, que les frères de Jésus étaient des fils de Joseph issus d'un précédent mariage. L'Église d'Occident (en commençant par Jérôme) soutenait pour sa part que les frères et sœurs de Jésus étaient en réalité ses cousins et ses cousines.

Le titre « protévangile de Jacques » se rencontre pour la première fois en 1552, dans la traduction latine, publiée à Bâle, de l'humaniste français Guillaume Postel. Postel

supposait en effet que cet écrit constituait la première partie, perdue, de l'évangile selon Marc, qui commence par l'apparition de Jean Baptiste et devait donc être précédé d'un

« protévangile » (un « évangile antérieur »). Postel avait découvert l'écrit en Orient et il l'a fait connaître au sein de l'Église d'Occident grâce à sa traduction. Cette traduction a été reproduite – à côté du texte grec – par Fabricius dans son *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. C'est également Fabricius qui est à l'origine de la division, encore en usage aujourd'hui, de l'ouvrage en 25 chapitres.

Le titre le plus ancien, conservé sur un manuscrit du ^{iv}^e siècle, est en revanche *Nativité de Marie. Révélation de Jacques*. L'écrit est ainsi attribué à Jacques, l'auteur fictif qui se révèle à la fin : « Et moi, Jacques, qui ai écrit cette histoire... » (25,1) Il s'agit du frère de Jésus, qui doit faire partie des fils déjà mentionnés de Joseph issus d'un premier mariage et aurait par conséquent ultérieurement consigné l'histoire. Cette attribution est fictive, car l'écrit ne peut pas avoir été rédigé par un frère de Jésus. Dans certains manuscrits, l'écrit possède également d'autres titres, qui, pour la plupart, soulignent le rôle de Marie comme « celle qui a enfanté Dieu » (*theótokos*). Ils expriment ainsi plus adéquatement le contenu de l'écrit que ne le fait l'appellation « protévangile ». L'écrit traite en effet pour une part essentielle de la naissance et de l'enfance de Marie, de son mariage et de sa grossesse, puis de la naissance de Jésus et de ses circonstances concomitantes, au nombre desquelles la virginité persistante de Marie, même après l'enfantement, joue un rôle important.

Dans sa compilation d'évangiles apocryphes, Konstantin von Tischendorf a proposé une première édition critique du texte grec. Une nouvelle édition révisée, tenant compte des manuscrits grecs découverts depuis lors – citons en particulier le Papyrus Bodmer V du ^{iv}^e siècle – et des

traductions du texte grec, a été publiée en 1961 par Émile de Strycker. Des éditions plus récentes, comme celles de Ronald Hock, Gerhard Schneider ainsi que Bart Ehrman et Zlatko Pleše, se basent sur ces éditions-là. Une édition critique du texte tenant compte de tous les manuscrits grecs connus (le dernier fragment en date à avoir été découvert, un bout d'un codex en papyrus du ^e iv siècle, a été publié en 2011) et des traductions antiques mentionnées plus haut reste encore à établir.

On trouve déjà des traces de révisions dans la tradition manuscrite. Dans le chapitre 18, verset 2, la narration passe subitement à la 1^{re} personne du singulier. C'est le début d'un passage introduit par les mots « Mais moi, Joseph » et qui s'étend jusqu'à 19,1. Alors qu'il chemine, Joseph voit soudain le monde entier s'arrêter à l'instant de la naissance de Jésus, qui a lieu en même temps dans la grotte. Des gens qui mangeaient s'immobilisent en plein mouvement et lèvent les yeux au ciel, même les oiseaux se figent en plein vol, toute vie s'interrompt pendant un moment. Pour représenter la venue au monde de Jésus, l'auteur se sert là d'un motif fréquemment attesté dans l'Antiquité et à l'ère moderne : la naissance n'est pas racontée directement, mais narrée du point de vue de Joseph, qui vit cet événement comme un moment spécial pour toute la Création sans avoir lui-même connaissance de la naissance qui est en train d'avoir lieu. Le Papyrus Bodmer V, le manuscrit le plus ancien du protévangile datant du ^e iv siècle, contient au lieu de ce passage une brève note racontant comment Joseph trouve une sage-femme hébraïque qu'il était parti chercher. Des témoignages textuels plus tardifs et quelques traductions décrivent quant à eux la vision à la 3^e personne.

Une autre divergence au niveau de la tradition du texte concerne la vérification de la virginité de Marie après la naissance de Jésus (ch. 20). Salomé, après avoir exprimé

des doutes, vérifie elle-même la virginité, à la suite de quoi sa main est consumée par le feu et menace de tomber. Elle reconnaît alors son incrédulité et adresse une prière au Dieu d'Israël, dont elle a toujours été la fidèle servante. Un ange du Seigneur lui annonce que sa prière a été entendue et que sa main guérira, à la suite de quoi il lui est permis de prendre le nouveau-né, roi d'Israël, dans ses bras. Le Papyrus

Bodmer V ne contient qu'une version nettement plus courte de cet épisode.

Il manque enfin dans ce même papyrus la rencontre d'Hérode et des mages du chapitre 21. Il est en revanche impossible de vérifier l'hypothèse quelquefois formulée selon laquelle le meurtre de Zacharie, raconté dans les chapitres 22-24, serait un ajout postérieur.

La tradition textuelle du protévangile fait donc preuve d'une certaine fluidité. Nonobstant cela, il est manifeste qu'il s'agit d'un récit combinant des traditions relatives à la naissance de Jésus, dont certaines qu'on rencontre également chez Matthieu et Luc, avec un récit consacré à la naissance et à l'enfance de Marie, placé avant les événements entourant la naissance de Jésus.

La narration du protévangile reflète le milieu dans lequel se déroule l'histoire d'Israël. Le récit commence par Joachim et Anne, les parents de Marie, dont c'est la toute première évocation au sein de la littérature chrétienne. Ils sont dépeints comme un couple israélite aisé et âgé qui se lamente de son manque d'enfants. S'ensuit une prière d'Anne à Dieu de mettre fin à sa stérilité. Un rapport évident est ainsi établi avec le récit consacré à la naissance de Samuel dans 1 Samuel 1. La mère de ce dernier s'appelait elle aussi Anne, et là-bas aussi, la naissance n'a lieu qu'au terme d'une longue période sans enfant et suite à une lamentation d'Anne ; on y trouve également la promesse de consacrer l'enfant à venir au Seigneur. Aussitôt, un ange du Seigneur vient annoncer la naissance de Marie à Anne ;

Joachim en avait pour sa part déjà été informé par un ange, comme le précise une remarque rétrospective. Il y a discordance sur la question si la conception de Marie dans le protévangile s'est faite naturellement ou par l'opération de l'Esprit divin. La réponse dépend de la teneur du message de l'ange à Joachim : Anne *a-t-elle* conçu en son sein ou *va-t-elle* concevoir, et de la teneur du propos d'Anne à Joachim qui suit : *a-t-elle* déjà conçu ou *va-t-elle* concevoir (4,2 et 4,4) ? Les deux lectures sont attestées par les manuscrits. Sur le plan langagier, la forme future semble plus probante, car elle reprend l'annonce de l'ange à Anne. Une conception surnaturelle de Marie est en outre improbable du fait de la référence à 1 Samuel 1. Ce qui est censé être souligné, c'est que Dieu peut mettre fin même à de longues années de stérilité et bénir de vieux couples par une progéniture. On ne peut de toute façon pas envisager une « immaculée conception » dans l'épisode qui nous intéresse, car Joachim et Anne sont mariés depuis longtemps et se chagrinent d'être restés sans enfants. On ne peut donc pas se réclamer du protévangile pour soutenir une naissance virginale ou « l'immaculée conception » de Marie, bien que le texte ait souvent été compris dans ce sens. Il s'agit plutôt d'une naissance advenue grâce à une intervention divine ayant rendu possible la grossesse d'Anne.

Après sa naissance et quelque temps dans la maison parentale, Marie est amenée au Temple, conformément au vœu d'Anne, pour y vivre jusqu'à l'âge de 12 ans, âge auquel elle doit être mariée selon une instruction de l'ange. Joseph fait sa première apparition dans le chapitre 9. Au terme d'un tirage au sort ordonné par l'ange, il se révèle être l'époux choisi pour Marie. Joseph proteste cependant qu'il a déjà des fils et qu'il est vieux, tandis que Marie n'est encore qu'une jeune fille. C'est à cet endroit qu'on rencontre la remarque sur les fils de Joseph citée plus haut. Le prêtre l'avertissant de ne pas se rebeller contre Dieu, Joseph prend tout de même Marie pour épouse. Le chapitre

10 raconte que Marie en sa qualité de vierge participe au tricotage du rideau pour le temple de Jérusalem. Cette scène a très tôt été représentée iconographiquement, par ex. dans les mosaïques de l'arc triomphal de la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome, au v^e siècle. On rencontre en outre dans ce contexte l'importante information que Marie appartient à la tribu de David. Contrairement à l'évangile selon Matthieu, où c'est Joseph qui fait partie de la généalogie de David (Mt 1,16), c'est ici Marie qui descend de la lignée davidienne.

Alors que Marie se rend au puits, elle rencontre un ange qui la salue solennellement (« Réjouis-toi, pleine de grâce ; le Seigneur est avec toi ; tu es bénie parmi les femmes », cf. Lc 1,28.42) et lui annonce la conception par la parole divine. Celle-ci est décrite en combinant Lc 1,35 et Mt 1,21 : « La puissance de Dieu te couvrira de son ombre. Aussi le saint être qui va naître sera appelé fils du Très-Haut. Et tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » Vient ensuite une description de la visite que Marie rend à sa parente Élisabeth (12,2-3 ; cf. Lc 1,39-45). Lorsque Joseph s'aperçoit de la grossesse, il est bouleversé et croit que Marie l'a trompé. Mais comme chez Matthieu, il reçoit en rêve l'explication que la grossesse de Marie est l'œuvre du Saint-Esprit (Mt 1,19-24). Les prêtres se convainquent ensuite à leur tour que Marie et Joseph n'ont pas flétri la virginité de Marie.

À partir du chapitre 17, le focus est placé sur la naissance de Jésus. Ce faisant, le texte combine des traditions présentes chez Matthieu et chez Luc. Le chapitre commence par l'ordre d'Auguste aux habitants de Bethléem d'aller se faire recenser en Judée – une adaptation singulière de Luc 2,1, où cette injonction concerne la région entière. Cette modification est probablement motivée par le fait que les événements du protévangile se déroulent en Judée depuis le début, comme chez Matthieu, mais que l'auteur a voulu leur associer le récit du voyage à Bethléem de Luc, dans lequel

Marie et Joseph habitent à Nazareth. Le chapitre 18 décrit l'arrivée dans la grotte mentionnée *supra* et la pétrification du monde dont Joseph est témoin au moment de la naissance de Jésus. Les chapitres 19-20 traitent de la vérification de la virginité de Marie par Salomé et du repentir de celle-ci à cause de son incrédulité.

Les chapitres 21-24 représentent un complexe narratif d'assez grandes dimensions, dont la trame est formée par l'hommage des mages et l'infanticide ordonné par Hérode. Il s'agit donc d'une reprise du récit de Matthieu 2, enrichi de matière textuelle se rapportant à Jean Baptiste et aux parents de celui-ci, Élisabeth et Zacharie. Hérode s'étant rendu compte que les mages sont retournés dans leur pays par un autre chemin, il ordonne le massacre des Innocents. Marie cache alors Jésus dans une auge. Élisabeth pour sa part s'enfuit avec l'enfant Jean dans les montagnes où un mont les abrite et un ange du Seigneur les protège. Hérode exige de Zacharie qu'il lui révèle où est caché son fils, et le fait mettre à mort suite à son refus. Siméon, un personnage également évoqué dans Luc 2, prend alors la place de Zacharie. C'est à cet endroit que le récit débouche sur l'histoire racontée chez Luc.

Le protévangile manifeste un intérêt évident pour Marie, la mère de Jésus. Elle est consacrée à Dieu dès avant sa naissance, elle est bénie plusieurs fois par les prêtres, elle vit déjà dans un sanctuaire dans la maison de ses parents (*cf.* le « sanctuaire dans sa chambre » évoqué dans 6,1), sa pureté et sa virginité même après la naissance de Jésus sont soulignées. Il ne faudrait néanmoins pas qualifier le protévangile d'écrit « mariologique ».

Le récit consacré à Marie appartient à l'horizon plus vaste de l'histoire qui commence avec Joachim et Anne et se termine par la naissance de Jésus. Outre la figure de Marie, cette histoire a pour sujet la naissance miraculeuse de Jésus, fils d'une vierge, ainsi que les persécutions par Hérode qui s'ensuivent. Le protévangile a donc pu être

rédigé pour garantir la tradition paléochrétienne de l'enfantement de Jésus par une vierge, qui était mise en doute aussi bien du côté juif que du côté païen. Les rumeurs qui ont été suscitées – par exemple : Marie avait été violée par un soldat romain et la grossesse qui en a résulté a été dissimulée par la légende de sa virginité miraculeuse (ceci est évoqué chez Origène comme une polémique du philosophe païen Celse) – se voient opposer par le protévangile un récit défendant résolument la virginité de Marie et la prolongeant même au-delà de la naissance de Jésus (ce qui n'est pas le cas dans le Nouveau Testament). Les persécutions déclenchées après la venue au monde de Jésus et le martyre de Zacharie peuvent en outre faire allusion à l'animosité dont faisaient preuve les autorités de l'Empire romain à l'égard des chrétiens.



Mosaïque dans l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure de Rome, V^e siècle. Elle représente le massacre des Innocents de Mt 2, et plus précisément une scène montrant des femmes israélites forcées de remettre leur enfant à des soldats romains. Hérode trône sur la gauche. Au bord droit de l'image, Élisabeth, qui porte Jean dans ses bras, se détourne des autres. Cela se réfère à la fuite d'Élisabeth, grâce à laquelle Jean survit à l'infanticide. Cet épisode n'est pas raconté dans l'évangile selon Matthieu, mais dans le protévangile de Jacques.

Le protévangile a généré une intense histoire des effets, aussi bien dans la réception littéraire que dans l'art et la piété. En raison de l'importance qu'il accorde à Marie, son influence s'est surtout manifestée dans la piété mariale. La vénération de sainte Anne, qui s'exprime aussi bien à travers les églises qui lui sont consacrées qu'à travers les représentations médiévales de « sainte Anne trinitaire », se fonde sur le protévangile. Il y a là un rapport étroit avec la tradition de la conception virginale de Marie. Celle-ci n'est

certes pas évoquée explicitement dans le protévangile, mais le texte a fréquemment été compris dans ce sens et il a contribué au concept de l'« Immaculée Conception » (*Immaculata Conceptio*), célébrée par une solennité ecclésiastique le 8 décembre et même élevée au rang de dogme par l'Église catholique romaine en 1854. La tradition de la naissance de Jésus dans une grotte trouve elle aussi son premier traitement narratif dans le protévangile. Elle a par la suite souvent été représentée visuellement, on montre aujourd'hui encore sous l'église de la Nativité à Bethléem une grotte enchâssée dans une étoile dans laquelle Jésus serait venu au monde. L'épisode du sauvetage de Jean du massacre des Innocents est représenté sur une mosaïque du v^e siècle dans la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome.

Enfin, la présentation de Marie au Temple (fêtée le 21 novembre) ainsi que la désignation de « celle qui a enfanté Dieu » qui lui est attribué sont elles aussi liées au protévangile. Cette désignation n'apparaît certes pas dans l'écrit lui-même, mais il a été mis en rapport avec lui, comme le montrent ne seraient-ce que les titres qui ont été placés avant le protévangile. Le protévangile a par la suite été repris et réécrit par des évangiles de l'enfance ultérieurs. Nous y reviendrons.

L'évangile de l'enfance selon Thomas

Un autre évangile de l'enfance datant des débuts du christianisme est celui au nom de Thomas (à ne pas confondre avec l'évangile selon Thomas de Nag Hammadi, un écrit différent dont nous traiterons plus tard). Il s'agit de l'apôtre Thomas, qui se présente au début de l'écrit comme « Thomas l'Israélite » (cette attribution est cependant un

ajout postérieur). L'écrit est également connu sous le nom de *Païdika* (« histoires de l'enfance »), que l'on rencontre dans les titres de quelques manuscrits. Le caractère de cet écrit diffère fondamentalement de celui du protévangile. Il aligne en vrac des épisodes de l'enfance de Jésus qui commencent lorsque celui-ci a 5 ans et se terminent par l'épisode de Jésus, âgé de 12 ans, au temple de Jérusalem (cf. Lc 2,42-51). Comme celle du protévangile, la substance de l'évangile de l'enfance selon Thomas (ci-après HistEnfJésus ; N.B. dans les éditions modernes, le texte figure aussi sous le nom « Histoire de l'enfance de Jésus ») remonte au II^e siècle. La plus ancienne référence qui est faite à lui pourrait se trouver chez Irénée. Dans sa polémique avec le groupe des marcosiens, il mentionne une « histoire falsifiée » invoquée par ceux-ci, aux dires de laquelle le Seigneur, alors qu'il était encore un enfant, aurait invité le maître qui lui enseignait la lecture à lui expliquer la signification de l'alpha avant de lui apprendre ce qu'est le bêta (*Hér.* I 20,1). Cet épisode est semblable à HistEnfJésus 6. Jésus y demande à son maître Zachée, qui lui enseigne toutes les lettres, comment il pourrait apprendre le bêta aux autres alors qu'il ne connaît même pas l'alpha. Jésus fait ensuite la leçon à son maître devant de nombreux auditeurs et lui enseigne ce que signifie l'apparence de la lettre alpha. On trouve un analogue supplémentaire dans l'Épître des apôtres (*Epistula Apostolorum*), ch. 4. Cet épisode servant à illustrer l'intelligence de l'enfant Jésus pourrait éventuellement constituer la parodie d'une situation propre à l'enseignement scolaire. On ne peut pas nécessairement en conclure à la connaissance de l'HistEnfJésus par Irénée ou l'épître des Apôtres. Cette histoire peut également être une tradition orale reprise par différents écrits indépendamment les uns des autres.

L'histoire de la transmission de l'HistEnfJésus est d'une grande complexité. La reconstitution d'une version d'origine du texte est sans doute impossible. Il faut envisager la

présence de divers ajouts et remaniements qui ont enrichi d'épisodes supplémentaires une substance de base vraisemblablement constituée des chapitres 2-9, 11-16 et 19. Le découpage aujourd'hui en vigueur de l'HistEnflésus remonte à l'édition de Tischendorf, qui avait réparti les manuscrits en une recension longue contenant 19 chapitres et une recension courte contenant 11 chapitres. La langue d'origine était vraisemblablement le grec, mais on a également supposé l'existence d'un original en syriaque. Les manuscrits les plus anciens sont deux exemplaires syriaques du ^v^e/^{vi}^e siècle. Ils contiennent vraisemblablement la plus ancienne version textuelle de l'écrit. Le manuscrit grec le plus ancien qui nous soit parvenu est le Codex Sabaiticus (du nom du monastère de Mar Saba, le lieu de sa découverte) du ^{xi}^e siècle, la plupart des manuscrits grecs datant du ^{xiv}^e-^{xvi}^e siècle. Certaines traductions sont en revanche plus anciennes. Un manuscrit latin date du ^v^e, deux manuscrits syriaques datent du ^{vi}^e siècle. Une autre version latine est attestée par trois manuscrits transmis conjointement avec le texte dit « pseudo-évangile selon Matthieu » (à son sujet, voir *infra*), si bien que Konstantin von Tischendorf a pensé qu'ils faisaient initialement partie de cet écrit. Des traductions supplémentaires existent en slavon d'église, en éthiopien, en arabe, en arménien et en vieil irlandais. Une partie de ces manuscrits datant d'une époque assez récente, leur rapport aux manuscrits plus anciens ne peut donc pas être établi indubitablement dans tous les cas. L'histoire de la transmission de l'HistEnflésus montre par conséquent que cet écrit jouissait d'une grande popularité au sein de diverses civilisations chrétiennes. Il a été transmis dans différentes versions, traduit dans diverses langues et repris par des évangiles de l'enfance ultérieurs. On en trouve également des représentations visuelles, par exemple dans l'évangélaire de

Klosterneuburg du ^{xiv}^e siècle.

La plupart des manuscrits mentionnent Thomas comme l'auteur de l'écrit, quelquefois suivi de la précision « l'Israélite », « le philosophe israélite » ou « le saint apôtre ». Il s'agit de l'apôtre Thomas du cercle des Douze, sous le nom duquel ont également été rédigés deux écrits pseudonymes du Codex II de Nag Hammadi : l'évangile selon Thomas et le *Livre de Thomas l'Athlète*.



Jésus fait voler des oiseaux en argile. Illustration extraite de l'évangélaire de Klosterneuburg, vers 1340.

Le contenu de l'HistEnfJésus consiste en des épisodes alignés en vrac qui racontent d'étonnants miracles accomplis par l'enfant Jésus : il fait voler des moineaux qu'il a formés en argile (ch. 2) ; il fait dessécher un garçon qui l'avait irrité (ch. 3) ; il fait tomber raide mort un autre garçon du village, qui l'avait heurté à l'épaule (ch. 4). Lorsque Joseph l'admoneste, Jésus rend aveugles tous ceux qui ont rapporté ces faits à son père. Les chapitres 6-8 racontent comment le maître Zachée veut enseigner les lettres à Jésus, qui le taxe aussitôt d'hypocrisie. Zachée renonce alors à sa tentative. Il est consolé par les juifs. Jésus cependant rit et guérit tous ceux qu'il avait auparavant maudits. C'est dans ce contexte qu'on rencontre dans une partie de la tradition la déclaration de Zachée que « Jésus est quelque chose de grand, un dieu ou un ange ou je ne sais pas quoi dire », ce à quoi Jésus répond qu'il « est venu de là-haut ».

Le caractère du récit change au cours des chapitres suivants, où les épisodes plutôt choquants font place aux guérisons miraculeuses et autres actes secourables de Jésus. Il ressuscite un garçon qui a perdu la vie en chutant d'un toit (ch. 9) ainsi qu'un homme qui s'est mortellement blessé avec sa propre hache (ch. 10). Jésus ramène de l'eau à sa mère en dépit du fait que la cruche soit cassée (ch. 11) et il fait en sorte que le semis de son père, auquel il participe, ait un rendement étonnamment abondant (ch. 12). Ces deux derniers miracles sont accompagnés de l'indication de son âge, respectivement 6 et 8 ans. Les chapitres 14 et 15 racontent de nouveaux épisodes mettant en scène Jésus face à des maîtres qu'il surpasse en intelligence. Les chapitres 16-18 décrivent de nouvelles guérisons ou encore résurrections, avant que le chapitre 19 ne referme le cercle narratif par l'épisode de Jésus au temple de Jérusalem à l'âge de 12 ans qui figure également dans l'évangile selon Luc.

L'HistEnfJésus est de toute évidence animé par l'intérêt de faire remonter les manifestations de la divinité de l'enfant Jésus, inspirées par Lc 2,42-51, jusqu'à sa première enfance. Si la recherche s'est souvent offusquée de la banalité et du caractère choquant de ces épisodes, il ne faudrait pas oublier pour autant qu'il s'agit d'un écrit « biographique » antique qui présuppose une connaissance des évangiles néotestamentaires – en tout cas Luc et Jean – et souhaite en compléter ou en étoffer un aspect : la sagesse et la toute-puissance divines qui émanaient de Jésus depuis son plus jeune âge. Les traits apparemment arbitraires et agressifs de l'image de Jésus proposée par l'HistEnfJésus peuvent alors s'expliquer par le fait que Jésus est dépeint comme un enfant. Mais son agir salubre et secourable ainsi que son enseignement rempli du Saint-Esprit (ch. 15) sont également mis en avant, étant annonciateurs de ses apparitions publiques ultérieures, que l'HistEnfJésus ne raconte pas, mais qu'il sous-entend.

L'évolution subséquente des évangiles de l'enfance

Les évangiles de l'enfance postérieurs ont réécrit et émaillé de détails supplémentaires les événements autour de la naissance et de l'enfance de Jésus. La connaissance des deux textes les plus anciens – le protévangile de Jacques et l'évangile de l'enfance selon Thomas – est présumée à chaque fois. Ils sont enrichis d'épisodes supplémentaires consacrés à des événements miraculeux et reliés pour former de plus amples récits. Les manuscrits correspondants nous sont parvenus dans différentes langues, mais il est difficile dans la plupart des cas de déterminer avec exactitude aussi bien la date que la langue d'origine des écrits respectifs.

L'évangile arabe de l'enfance (aussi appelé « Vie de Jésus en arabe ») a été publié en 1697 par Henricus Sike,

conjointement avec une traduction latine basée sur un manuscrit arabe du ^{xv}^e siècle. Un autre manuscrit arabe, qu'on date de 1299, a été publié en 1973 par Mario E. Provera. Dans la tradition syriaque, cet écrit fait partie d'une œuvre plus volumineuse intitulée *Histoire de la Bienheureuse Vierge Marie*. Celle-ci a été publiée en 1899 par Sir Ernest Alfred Wallis Budge. L'écrit a probablement été rédigé au ^{vi}^e siècle, éventuellement en syriaque, avant d'être traduit en arabe.

Dans leur première partie (ch. 1-41)¹, les deux manuscrits concordent pour l'essentiel. Ils racontent d'abord, en se servant des histoires relatives à la Nativité présentes chez Matthieu et Luc ainsi que dans le protévangile, la naissance de Jésus à Bethléem ainsi que des épisodes connus grâce à d'autres écrits, par exemple ceux des bergers dans les champs, de la venue des mages et de la fureur d'Hérode. Un autre complexe est dédié au voyage de la famille en Égypte (ch. 10-24). Marie joue un rôle important dans les miracles qui se produisent en chemin. La famille rencontre entre autres deux brigands dont Jésus prédit qu'ils seront crucifiés dans trente ans à Jérusalem avec lui. Le séjour de trois années en Égypte est évoqué sommairement au chapitre 25 et conclu par la note que Jésus a accompli de nombreux miracles en Égypte « qu'on ne trouve ni dans l'évangile de l'enfance, ni dans l'évangile intégral » (éd. H. Sike, Ms. Or. 350). Cela fait allusion à un évangile de l'enfance plus ancien, éventuellement le précurseur syriaque de ce texte, tandis que « l'évangile intégral » pourrait faire référence à l'harmonie des évangiles de Tatien, qui, dans l'espace syriaque, a occupé la place des quatre évangiles du Nouveau Testament jusqu'au ^v^e siècle.

À son retour d'Égypte, Joseph reçoit immédiatement, comme chez Matthieu, l'ordre de se rendre à Nazareth et d'y rester (ch. 26). Les épisodes suivants se passent toutefois à Bethléem et ses environs, où de nouveaux

miracles se produisent (ch. 27-35). À partir du chapitre 36, l'écrit semble impliquer que les événements ont lieu à Nazareth. Il raconte alors des épisodes de l'enfance de Jésus, dont la plupart se trouvent également dans l'évangile de l'enfance selon Thomas, un épisode possédant un analogue dans l'évangile selon Philippe (ch. 37 [= ch. 35 éd. M. Provera] ; cf. ÉvPhil 54). Quelques épisodes se rencontrent également dans l'évangile arménien de l'enfance et proviennent manifestement d'un fonds commun d'histoires consacrées à l'enfance de Jésus.

Dans la deuxième partie (ch. 42-50), les manuscrits arabes divergent l'un de l'autre. Tandis que le premier propose des bouts de l'évangile de l'enfance selon Thomas, le deuxième manuscrit contient différents épisodes des évangiles néotestamentaires et des Actes des apôtres.

Le *Pseudo-évangile selon Matthieu* (désormais *Pseudo-Mt*) est un écrit vraisemblablement rédigé en latin vers le milieu du VII^e siècle. Son titre provient de Konstantin von Tischendorf, qui se référait à un échange épistolaire fictif (placé au début de l'ouvrage à une date ultérieure et pris pour authentique par Tischendorf) des évêques Chromate et Héliodore avec Jérôme, dans lequel l'œuvre qui suit est introduite comme une traduction latine de l'évangile selon Matthieu, originellement rédigé en hébreu, notamment la partie sur la naissance et l'enfance de Jésus. Ainsi, la vieille tradition voulant que Mt ait initialement été rédigé en hébreu est rapportée à l'histoire qui suit, consacrée à la naissance et à l'enfance de Jésus (une histoire naturellement non contenue dans Mt) et autorisée par la prétendue traduction de Jérôme. La référence à l'évangile (hébreu) selon Matthieu se trouve également dans un manuscrit du texte daté du XIV^e siècle, le Codex Vaticanus 4578.

La première édition du texte a été établie en 1832 par Johannes Karl Thilo sur la base d'un manuscrit parisien du XIV^e siècle. Celui-ci contient pour l'essentiel une version

révisée du protévangile de Jacques. Tischendorf avait basé son édition de 1851 (ou encore celle de 1876) sur trois manuscrits supplémentaires, qui contiennent en outre une version étendue de l'évangile de l'enfance selon Thomas. Tischendorf avait cru que celle-ci faisait initialement partie du *Pseudo-Mt* et l'avait ajoutée à son édition comme *Pars Altera* (ch. 25-42). *Pseudo-Mt* contient par conséquent dans sa version d'origine (ch. 1-24) une adaptation du protévangile. Il a plus tard été enrichi d'une version latine de l'évangile de l'enfance selon Thomas et c'est sous cette forme qu'il a été transmis grâce à de nombreux manuscrits médiévaux. C'est ainsi que l'écrit est devenu extrêmement influent et qu'il a été intégré à *La Légende dorée*.

Pseudo-Mt a initialement commencé par un prologue faisant remonter l'écrit à Jacques, le fils de Joseph le charpentier. Ceci établit déjà un lien avec le protévangile. Sa première partie (ch. 1-17) raconte, parallèlement au protévangile, l'histoire de la naissance de Marie et de sa jeunesse. Ce faisant, il révisé certains aspects du protévangile – ainsi, Anne accouche au bout de neuf mois au lieu des sept indiqués dans le protévangile. On se rend compte en outre que le récit du protévangile, qui est implanté dans un milieu juif, est à présent transposé dans un autre contexte. Il est fait référence à des traditions ascétiques et monastiques, par exemple lorsque la vie de Marie au Temple, où elle séjourne de l'âge de trois ans à l'âge de quatorze ans, est décrite de façon analogue à la vie monastique (dans 6,2 le déroulement de ses journées est décrit en détail, avec mention des heures), ou lorsqu'elle professe la chasteté à vie (7,1-2). 8,1 dit à ce sujet que Marie aurait inventé « une nouvelle règle », à savoir vivre à l'écart et dans la chasteté – une possible allusion à la règle de Benoît. Allant plus loin que le protévangile, *Pseudo-Mt* fait par ailleurs explicitement confirmer la virginité de Marie après l'accouchement par la sage-femme ainsi que par Salomé. C'est enfin dans cet écrit qu'on rencontre pour la

première fois la tradition du bœuf et de l'âne près de la crèche de Jésus (14,1). Celle-ci est justifiée par deux paroles des prophètes : « Le bœuf a reconnu son propriétaire et l'âne, la crèche de son maître » (Es 1,3) ainsi que « Tu seras reconnu au milieu de deux animaux » (Ha 3,2 LXX).

La deuxième partie (ch. 18-24) contient de multiples épisodes censés s'être produits au cours du voyage vers l'Égypte de Marie et de Joseph avec l'enfant Jésus. Ainsi, la paix de la fin des temps, telle qu'elle avait été annoncée par le prophète Ésaïe, s'est réalisée en cours de route : « Les loups paîtront avec les agneaux et le lion et le bœuf mangeront de la paille ensemble » (Es 65,25). Lorsque la famille fait une halte parce que Marie est épuisée par la chaleur, un palmier s'incline sur un mot du petit Jésus pour lui présenter ses fruits. Lorsque Marie entre avec Jésus dans un temple égyptien, les 365 idoles qui s'y trouvent s'écroulent. Cela est également justifié par une parole prophétique (Es 19,1).

Pseudo-Mt étoffe avant tout les traditions consacrées à Marie et à la fuite en Égypte. Comme l'évangile arabe de l'enfance, il vise à réécrire des écrits existants, qu'il enrichit de traditions supplémentaires. Il témoigne ainsi du fait que les traditions consacrées à Marie ainsi qu'à la naissance de Jésus et des épisodes qui entourent celle-ci ont continué à être entretenues et transmises dans des contextes chrétiens – et, dans ce cas-ci, plus spécifiquement des contextes ascétiques, monastiques.

*L'évangile latin de l'enfance*² se présente principalement à travers les deux manuscrits Arundel 404 et Codex Hereford (respectivement du ^{xiv}^e et du ^{xiii}^e siècle, tous les deux en Angleterre). Ils ont été édités en 1927 par Montague R. James sous le titre de *Latin Infancy Gospels*. Depuis, d'autres manuscrits de ce texte ont réapparu. Le manuscrit Arundel reste toutefois le plus célèbre. Son début contient la correspondance entre les évêques Chromate et Héliodore et

Jérôme qui figure également en tête du *PseudoMt*. La première partie de l'écrit est largement parallèle au protévangile (manifestement connu à travers une traduction en latin) et partiellement aussi à *Pseudo-Mt*. Ce faisant, il y incorpore des traditions supplémentaires.

De plus, certaines divergences entre les récits (par exemple : la Nativité dans une grotte selon le protévangile ou dans une étable selon le *PseudoMt*) sont harmonisées (Jésus est mis au monde dans une grotte puis langé par Joseph [!] et couché dans une crèche). On constate en outre l'influence des évangiles du Nouveau Testament, ce qui n'a rien d'étonnant dans un écrit tardif. On ne peut qu'estimer approximativement la date de la rédaction de l'évangile latin de l'enfance. S'il présuppose une connaissance de *Pseudo-Mt* (ce qui est probable en raison de multiples aspects de la narration), il doit avoir été écrit plus tard. On peut envisager une genèse à partir du ^{vi}e siècle environ, le manuscrit le plus ancien datant pour sa part du début du ^{ix}e siècle. Sur le plan du contenu, on remarque surtout le récit de la naissance de Jésus, qui est racontée avec un luxe de détails. À côté de caractéristiques qui se trouvent également dans les évangiles néotestamentaires, le protévangile et *Pseudo-Mt*, certains aspects sont particulièrement mis en avant. La description de la venue au monde de Jésus est particulièrement frappante. Comme dans le protévangile, on y trouve une description de l'arrêt de la nature, racontée ici non pas du point de vue de Joseph, mais de celui de la sage-femme. Comme chez *Pseudo-Mt*, il y a une évocation de la lumière brillante qui éclaire la grotte pendant que se déroule l'accouchement. Alors que *Pseudo-Mt* la rattache à l'éclat des anges présents pendant la Nativité, *L'évangile latin de l'enfance* la rattache à la puissance de Dieu passant à l'enfant, qui se met lui-même à émettre des rayons à la façon du soleil (*solis modo*, une correction pertinente du texte par James) (73). Il est ensuite dit de cet éclat brillant qu'il emplissait la grotte et

obscurcissait même la lumière du soleil. L'éclat s'est ensuite retiré en lui-même et a pris la forme d'un enfant. Cette représentation de la naissance de Jésus a quelquefois été qualifiée de « docétique », donc comme une description selon laquelle Jésus ne serait devenu homme qu'en apparence (du grec *dokein*, « paraître »). Mais ce récit n'est pas nécessairement fondé sur une conception aussi « hérétique ». Il s'agit plutôt de souligner la divinité de Jésus, qui était perceptible dès sa naissance. Cette tendance est manifeste dans tous les évangiles de l'enfance présentés ici. Elle est particulièrement mise en avant dans la description de la naissance de Jésus dans l'évangile latin de l'enfance.

Le *Livre de la nativité de Marie* est un écrit qui raconte l'histoire des parents de Marie, Joachim et Anne, la naissance de Marie, sa vie dans l'enceinte du Temple, l'annonce de la naissance de Jésus, l'irritation de Joseph face à la grossesse de Marie ainsi que la naissance de Jésus. L'écrit présuppose une connaissance du protévangile et de *Pseudo-Mt*, se fait passer pour un complément de l'évangile (ch. 5, cela se rapporte de toute évidence à l'histoire de la naissance de Jésus connue grâce aux évangiles néotestamentaires) et se termine par la profession de foi trinitaire en « notre Seigneur Jésus Christ, qui vit avec le Père et le Saint-Esprit et règne pour l'éternité. » Cet écrit date du Moyen Âge et il est attesté pour la première fois au ^x^e siècle. Il témoigne de la vénération de Marie, à laquelle des anges annoncent que « c'est sans union avec un homme que vierge tu concevras, vierge tu enfanteras, vierge tu nourriras » (9,9). C'est pour cela que « l'être qui naîtra de toi – seul saint puisque seul conçu et né sans péché – sera appelé Fils de Dieu » (9,10).

L'*Histoire de Joseph le charpentier* est un « évangile de l'enfance » d'un genre à part. L'écrit a été rédigé dans le but de vénérer Joseph, dont l'anniversaire du décès est mentionné dans le prologue. Différents traits du récit montrent que les sujets de la mort, dont il faut venir à bout,

et de la vie éternelle, qu'il s'agit d'obtenir, tiennent grandement à cœur au texte. Concernant l'enfance de Jésus, c'est la première partie (ch. 1-11) qui nous intéresse. L'écrit s'est transmis grâce à plusieurs manuscrits coptes et arabes. Il a vraisemblablement été rédigé en copte, la période de sa genèse n'est probablement pas antérieure au ^{vi}^e ou au ^{vii}^e siècle. Les documents coptes du texte indiquent que l'écrit aurait été en usage dans les cercles monastiques d'Égypte. Il est introduit par un prologue qui présente son contenu et la situation dans laquelle il est né : le Sauveur aurait raconté l'histoire de Joseph aux apôtres sur le mont des Oliviers et un apôtre l'aurait notée puis conservée dans la bibliothèque de Jérusalem (un trait auctorial qu'on rencontre fréquemment dans des récits égyptiens). Vient ensuite un cadre narratif qui raconte précisément cela. Puis est racontée l'histoire de Joseph sous la forme d'un récit que Jésus fait de la vie de son père. Joseph conçoit quatre fils et deux filles avec sa femme, à la mort de laquelle il se fiance avec Marie. Après cela viennent l'histoire de Marie, telle qu'elle est également connue à travers d'autres (protévangile de Jacques, *Pseudo-Mt*), la naissance de Jésus (le narrateur à la première personne), la fuite en Égypte et enfin Jésus qui grandit dans la maison de Joseph (ch. 7-11). Une deuxième partie est consacrée à la maladie et à la mort de Joseph. Y sont incorporées une prière de lamentation de Joseph ainsi que ses dernières paroles à son fils Jésus. On trouve à l'intérieur de ceux-ci une invocation de Jésus comme seigneur, roi, sauveur et dieu, qu'on implore d'apporter son assistance dans le malheur et le deuil. On y trouve en outre la supplication « C'est toi Jésus, le Christ, sauveur de mon âme, de mon corps et de mon esprit. Ne me fais pas de reproche, moi ton serviteur et l'œuvre de tes mains » (17,7). Au sein de cette prière, Joseph rappelle en outre sous forme récapitulative des épisodes de l'enfance de Jésus qu'on rencontre également dans l'évangile de l'enfance selon Thomas (17,10-14 ; cf. HistEnfJésus 4-5, 9 et

16). Jésus exhorte ensuite ses disciples à songer à sa mort sur la croix pour la vie du monde entier, puis il apprend à sa mère qu'elle devra mourir comme tout un chacun. Après une description de la mort et de l'enterrement de Joseph arrive la reprise du récit-cadre. Un dialogue sur l'immortalité et le destin des morts a lieu entre les apôtres et Jésus. L'écrit se conclut par un bref colophon dans lequel l'auteur se présente.

La *Vie de Jean Baptiste*, éditée en 1927, est une homélie pour la consécration d'une église d'Alexandrie dédiée à Jean Baptiste. L'édition est basée sur deux manuscrits syriaques du ^{xvi}^e et du ^{xviii}^e siècle. L'éditeur, Alphonse Mingana, supposait que le texte avait été écrit en grec vers la fin du ^{iv}^e siècle, ce qui est toutefois très invraisemblable. Le texte arabe dont témoignent les manuscrits date vraisemblablement d'une époque nettement plus tardive, bien qu'il contienne probablement des traditions plus anciennes. La version sous laquelle il se présente porte des traces visibles de son usage au sein des cercles monastiques d'Égypte. La première partie se rapporte à l'enfance de Jésus, puis Jean Baptiste prend une importance de plus en plus grande.

En ouverture du texte, un « groupe de nous » à la 1^{re} personne du pluriel promet d'écrire la vie de Jean Baptiste, le fils de Zacharie. Viennent ensuite les annonces de la naissance de Jean et de celle de Jésus ainsi que la naissance de Jean, la venue des mages et l'infanticide ordonné par Hérode. Le récit suit ensuite la trajectoire de Jean : l'ange Gabriel lui remet le manteau d'Élie et la ceinture d'Élisée, sa mère fuit avec lui dans le désert, ce qui avait également été raconté dans le protévangile. Dans le chapitre 10, les narrateurs s'adressent directement à Élisabeth, qui est louée pour avoir sauvé Jean à une époque où il n'y avait encore ni monastère ni couvent de moines. Élisabeth répond ensuite aux narrateurs qu'elle l'avait fait « pour que la montagne du saint désert soit peuplée et pour que les

monastères et assemblées de moines se multiplient et pour qu'ils célèbrent l'eucharistie dans les monastères et les assemblées au nom du Seigneur Jésus Christ »³. Le récit continue par la mort de Zacharie et d'Élisabeth et la visite de Jésus, Marie et Salomé à Jean, qui pleure sa mère. Après l'enterrement d'Élisabeth, dont le jour du décès - le 15 février - est explicitement mentionné, Jean reste dans le désert, tandis que Marie et Jésus disparaissent à nouveau sur le nuage qui les avait portés chez Jean. Suivent d'autres épisodes de la vie de Jean, dont le baptême de Jésus, qu'on trouve également dans les évangiles néotestamentaires et enfin sa décapitation par Hérode. Sa tête coupée, qui reste capable de voir et de parler, est inhumée au bout de trois ans dans la ville de Homs, son corps pour sa part est enterré à Sebaste/Naplouse en Samarie. De là, le cadavre est transporté à Alexandrie, en même temps que celui d'Élisée. Le texte se termine par le récit de la consécration de l'église. Il est suivi d'une annexe décrivant cinq miracles qui se sont produits dans la ville.

Attirons enfin l'attention sur le Papyrus Cairensis 10735, une feuille de papyrus écrite recto verso, trouvée à Oxyrhynque, qui est parvenue jusqu'à nous dans un état fragmentaire. Ce papyrus date du ^{vi}^e ou ^{vii}^e siècle et a été publié pour la première fois en 1903. Le recto contient quelques lignes du récit de la fuite en Égypte, le verso contient l'annonce faite à Marie de la naissance de Jésus avec une référence à la naissance de Jean. Cet ordre est étrange, mais on ne sait pas de quel écrit faisait partie ce texte et quel rapport il a aux évangiles néotestamentaires.

Conclusion

Les évangiles de l'enfance témoignent d'un intérêt manifeste pour les récits consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus, à sa famille et à celle de Jean Baptiste.

Partant des histoires racontées dans les évangiles de Matthieu et de Luc, ils brossent des tableaux évocateurs, pleins d'imagination, quelquefois aussi remplis de naïveté populaire, des premières années de la vie de Jésus, de la vie de Marie et de Joseph et de l'agir du Baptiste. Ces écrits ne s'intéressent pas à la transmission d'un savoir historique, mais à la signification de Jésus et des personnes de son entourage pour la piété et la spiritualité chrétiennes. La justification de traditions chrétiennes locales, la gestion des défis existentiels comme la maladie et la mort ainsi qu'une vie menée dans une relation spirituelle avec les personnes des premiers temps du christianisme sont des sujets majeurs pour ces écrits. On y reconnaît souvent de nettes références à la vie monastiques. Les écrits dont nous venons de traiter ont donc très tôt joué un rôle important en ce qui concerne la piété et la spiritualité chrétiennes.

Notes

1. N.d.T. : l'auteur suit la traduction dans MARKSCHIES/SCHRÖTER I/2, 2012, pp. 963-982 ; elle diffère sur certains points – également en ce qui concerne la répartition des chapitres – de celle présentée par Charles Genequand, dans *Écrits apocryphes chrétiens I* (Pléiade), Paris, Gallimard, 1997, pp. 205-238.

2. N.d.T. : l'auteur suit la traduction dans MARKSCHIES/SCHRÖTER I/2, 2012, pp. 1003-1012 (« L'évangile du manuscrit Arundel »). Jean-Daniel KAESTLI identifie l'écrit avec le *Liber de Nativitate Salvatoris*, cf. son étude « Mapping an Unexplored Second Century Apocryphal Gospel : the *Liber de Nativitate Salvatoris* (CANT 53) », in : Claire CLIVAZ *et al.* (éd.), avec l'assistance de Benjamin BERTHO, *Infancy Gospels : Stories and Identities*, Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 281), 2011, pp. 506-559.

3. Ch. 10, d'après la traduction de Josua/Eißler, dans MARKSCHIES/SCHRÖTER I/2, pp. 1013-1029.

Chapitre 3

LES TRADITIONS RELATIVES

À L'AGIR DE JÉSUS

Introduction

Il existe hors du Nouveau Testament différentes traditions relatives à l'agir de Jésus. Elles se trouvent dans des textes uniquement parvenus jusqu'à nous sous forme de fragments ou de citations. On ne connaît pas en revanche d'évangile extracanonique contenant un récit complet de l'agir de Jésus. Cela ne signifie pas qu'un tel récit n'a jamais existé. Les fragments conservés ne permettent toutefois pas de reconstituer le contenu et la forme littéraire des écrits auxquels ils ont appartenu. Nous discuterons donc des textes concernés au regard des interprétations de l'agir de Jésus qu'on y discerne.

Les évangiles « judéo-chrétiens »

On qualifie d'évangiles « judéo-chrétiens » des écrits qui se penchent sur Jésus sous un angle qui accorde une grande importance aux traditions juives. Cela est trompeur dans la mesure où d'autres évangiles développent eux aussi un point de vue nettement juif sur Jésus – par exemple Matthieu et Luc ainsi que le protévangile de Jacques dont nous avons parlé plus haut.

Mais cela est vrai également d'une multitude d'autres écrits du christianisme naissant. Le terme « judéo-chrétien » n'a en outre été introduit qu'à l'époque moderne pour distinguer les tendances basées sur le judaïsme de celles qui s'alimentent de traditions non juives. On pouvait aussi le conjuguer avec la conception voulant que la véritable réalisation du christianisme passe par l'abandon du judaïsme. Ce point de vue tout à fait problématique n'est quasiment plus défendu par la théologie chrétienne contemporaine.

Un autre problème que soulève cette appellation est qu'elle suggère une distinction entre les évangiles « judéo-

chrétiens » et ceux qui ne seraient pas basés sur des traditions juives, alors que les rapports étaient beaucoup plus complexes que cela. Les traditions juives se sont perpétuées à l'intérieur de nombreux courants du christianisme et de leurs écrits, si bien qu'il est souvent impossible de tracer une limite nette et précise entre ce qui est « juif » et ce qui est « chrétien ». Il n'a donc jamais existé de « judéo-christianisme » aux contours bien marqués. Ce qui est cependant effectivement attesté, c'est l'existence de groupes qui croyaient en Jésus Christ tout en suivant les rituels juifs, qui pratiquaient donc la circoncision des nouveau-nés mâles et observaient le shabbat et les commandements relatifs à l'alimentation. C'est à de tels groupes qu'on associe les « évangiles judéo-chrétiens ».

L'existence de ces écrits n'est attestée que par le témoignage de théologiens chrétiens antiques. On ne connaît en revanche aucun manuscrit d'un tel évangile. Les déclarations qu'on trouve chez les auteurs antiques au sujet des groupes et écrits en question ne donnent pas une image claire. Cela est partiellement dû au fait que les notes correspondantes ne concordent pas et que les attributions d'écrits à des groupes déterminés ne sont pas toujours évidentes. Ce qui complique encore davantage la situation, c'est qu'une note de Papias, un évêque d'Asie-Mineure du début du II^e siècle, affirme que l'évangile selon Matthieu aurait à l'origine été rédigé en hébreu. Cette remarque est quelquefois rapportée aux observations relatives aux évangiles « judéo-chrétiens ».

Le nombre d'évangiles « judéo-chrétiens » qui ont pu exister est disputé à cause du manque d'unité des renseignements fournis par les théologiens antiques, qui emploient quelquefois deux appellations différentes pour un même écrit ou rapportent qu'un évangile était utilisé par un groupe spécifique. L'opinion longtemps dominante était qu'il n'a existé qu'un seul évangile de cette sorte, à savoir l'évangile selon les Hébreux. Mais depuis, c'est l'opinion

qu'il a pu y avoir au moins deux, peut-être même trois (voire encore davantage) d'écrits de cette sorte qui s'est imposée. Il reste toutefois impossible d'avoir une certitude absolue.

L'évangile selon les Hébreux

L'unique évangile « judéo-chrétien » dont le nom soit documenté est « l'évangile selon les Hébreux » (ci-après ÉvHé). On en trouve la mention la plus ancienne dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, à la fin du ^e II siècle (*Strom.* II 45,5). Clément y cite une parole qu'il introduit par la remarque « Comme il est également écrit dans l'évangile selon les Hébreux ». La parole dit :

Qui se sera étonné deviendra roi, et qui sera devenu roi
aura le repos.

On retrouve cette parole un peu plus tard (V 96,3) dans une version plus détaillée. Celle-ci parle de l'action de chercher et de trouver qui conduit au règne et à la paix. Une version semblable est attestée dans l'évangile selon Thomas (parole 2). Clément ne fait explicitement remonter que la première occurrence de la parole à l'ÉvHé. Il n'est plus possible de savoir dans quel contexte la parole y figurait. Clément la cite dans le cadre d'explications sur l'étonnement comme début de la philosophie et mentionne Platon comme premier témoin.

Une autre référence à l'ÉvHé se trouve un peu plus tard chez Origène dans son *Commentaire sur saint Jean* (II 12,87). Il y introduit une citation par la remarque : « Si quelqu'un admet l'évangile des Hébreux... » et en reproduit aussitôt une parole du « Sauveur » :

Tout à l'heure ma Mère, le Saint-Esprit, m'a pris par un de mes cheveux et m'a transporté sur la grande montagne Thabor.

On retrouve cette parole dans les homélies d'Origène sur le livre de Jérémie (sans indication de sa provenance) ainsi qu'à trois reprises chez Jérôme, avec à chaque fois la mention de l'évangile selon les Hébreux comme source. Jérôme remarque une fois qu'il a traduit l'évangile selon les Hébreux, et à la deuxième et troisième occurrence de la citation, il indique que l'ÉvHé est lu par les « Nazaréens ». Il pourrait s'agir d'une variante de la tentation de Jésus, où l'Esprit ainsi qu'une montagne (chez Mt et chez Lc) jouent un rôle. Jésus y raconterait lui-même la tentation qu'il a subie, en appelant au passage le Saint-Esprit sa mère, ce qui offusque manifestement Origène, parce que le mot « esprit » n'est pas féminin en grec – mais il l'est bel et bien en hébreu et cela pourrait constituer la toile de fond de cette tradition.

Jérôme nous transmet en outre un épisode (*Les hommes illustres* II) qu'il aurait traduit en grec et en latin à partir de l'évangile appelé « selon les Hébreux » qu'Origène aurait, lui aussi, fréquemment invoqué : après sa résurrection, Jésus serait apparu à Jacques (son frère) et aurait ensuite célébré le repas avec lui. L'épisode contient des échos des récits traditionnels consacrés à la résurrection (notamment les linceuls évoqués dans Jn 20,5-7), à l'apparition de Jésus à Jacques (1 Co 15,7 ainsi que l'épître apocryphe de Jacques ; cf. également la parole 13 de l'évangile selon Thomas) et aux repas du Ressuscité (Lc 24,30 ; Jn 21,13 ; Ac 1,4). Ce rapport se distingue nettement dans la tournure : « Il prit le pain et rendit grâce et le rompit et le donna à Jacques... »

Jérôme évoque de plus une variante du récit du baptême de Jésus (*Commentaire sur Isaïe* IV) : une fois que Jésus était ressorti de l'eau, « toute la source de l'Esprit saint » serait descendue sur lui, se serait reposée sur lui et aurait appelé

Jésus « mon repos », son fils premier-né, destiné à régner pour l'éternité. L'ÉvHé contenait en outre une exhortation à l'amour fraternel, l'épisode de la rencontre de Jésus et d'une pécheresse ainsi qu'une remarque sur l'identification de Matthias, choisi à la place de Judas (Ac 1,15-26), avec Lévi, appelé par Jésus, dont le nom est « Matthieu » dans l'évangile selon Matthieu (Lc 5,27//Mt 9,9). L'attribution des fragments restants est incertaine. C'est notamment la distinction entre l'ÉvHé et un « évangile selon les nazôréens » qui n'est pas évidente. On ne peut affirmer avec certitude si un « évangile selon les nazôréens » a réellement existé ou si les remarques afférentes de Jérôme doivent être rapportées à l'évangile selon les Hébreux. Ce dernier cas permettrait d'élargir notre savoir au sujet de l'ÉvHé. Les explications ci-dessous vont mettre en lumière cette ambivalence.

L'évangile selon les nazôréens

L'adaptation latine (pas l'original grec) du commentaire d'Origène sur Jean contient un parallèle au dialogue de Jésus sur l'obtention de la vie éternelle qu'on trouve dans les évangiles néotestamentaires. L'épisode est introduit par « Voici ce qui est écrit dans un certain évangile, dit selon les Hébreux », suivi de la remarque que cet évangile ne jouit d'aucune autorité mais qu'il peut être utilisé pour confirmer la question soulevée qui est discutée à cet endroit du commentaire. L'épisode qui suit présente quelques différences avec Mt 19,16-24 et les parallèles chez Marc et Luc. L'adaptateur latin de ce passage l'a semble-t-il complété rétrospectivement du fait de sa connaissance des évangiles synoptiques. Il ne proviendrait alors pas de l'évangile selon les Hébreux connu d'Origène, mais de l'évangile selon les nazôréens (ci-après ÉvNaz).

Un autre épisode se trouve chez Eusèbe. Partant d'un évangile « qui nous est parvenu en caractères hébraïques », il élabore une interprétation éthiote de la parabole des talents confiés aux serviteurs (Mt 25,14-30). La remarque « en caractères hébraïques » pourrait se rapporter à la forme langagière araméenne de l'évangile. Comme l'ÉvHé est cité par les théologiens alexandrins grecophones Clément et Origène, il est probable qu'il a été rédigé en grec. L'appellation « selon les Hébreux » ne plaide pas contre cette supposition, car elle ne se réfère pas à la langue, mais à la provenance de l'écrit, qui vient des judéo-chrétiens. Il conviendrait alors de le différencier de l'ÉvNaz. Dans ce cas, il faudrait toutefois considérer comme inexacte l'affirmation de Jérôme selon laquelle il aurait traduit l'ÉvHé en grec et en latin.

On trouve quelques fragments supplémentaires chez Jérôme. Il se réfère à deux endroits à la traduction d'un terme du *Notre Père* qui est difficile en grec parce qu'attesté nulle part ailleurs. Il s'agit du mot « quotidien » de la tournure « pain quotidien ». Dans son *Commentaire sur les Psaumes*, Jérôme remarque qu'il est dit « dans l'évangile hébreu selon Matthieu » : « notre pain pour demain ». Dans son *Commentaire sur Matthieu*, Jérôme explique qu'il aurait trouvé dans l'évangile appelé « selon les Hébreux » la signification de *maar*, « c'est-à-dire "du lendemain" ». Dans le même commentaire, Jérôme évoque un écrit qu'il décrit comme un évangile « dont se servent les Nazaréens et les ébionites, que nous nous avons récemment traduit de l'hébreu en grec et que beaucoup désignent comme l'original de [l'évangile selon] Matthieu ». Il évoque à un autre endroit « un évangile selon les Hébreux, qui a été écrit en langue araméenne et syriaque mais avec des lettres hébraïques » et qui serait utilisé par les Nazaréens. Il en mentionne divers épisodes et informations qui possèdent en partie des analogues dans les évangiles néotestamentaires – par exemple un épisode sur le baptême de Jésus, une

variante de la guérison pendant le shabbat de l'homme à la main desséchée (qui est explicitement rapportée à Mt) ou le dialogue entre Jésus et Simon (Pierre) sur la volonté de pardonner –, mais qui se réfèrent aussi en partie à des variantes langagières ou à l'étymologie d'un nom (Barrabas est interprété comme « fils de leur maître »). Des témoignages médiévaux attribuent de multiples autres contenus à un « évangile selon les nazôréens » ou encore un « évangile selon les Hébreux ».

La meilleure façon d'expliquer le constat ci-dessus est la suivante : un évangile araméen des nazôréens a existé en plus de l'évangile grec des Hébreux. La note parlant de son utilisation par les Nazaréens ou les ébionites repose en revanche sur des bases aussi incertaines que celle évoquant un rapport avec un évangile selon Matthieu soi-disant originellement hébreu. Il paraît s'agir d'une association de différents renseignements au moyen de laquelle Jérôme, en particulier, semble vouloir combiner diverses informations alors qu'il ne possède que des connaissances imprécises au sujet des écrits et groupes en question.

Les deux écrits mentionnés *supra* ont manifestement contenu des épisodes et des paroles de Jésus apparentés à ceux du Nouveau Testament. Il est toutefois impossible de reconnaître précisément quelles étaient leur longueur et leur forme littéraire. L'ÉvHé pourrait avoir été un évangile issu du milieu alexandrin montrant des contiguités avec la théologie juive de la sagesse : la sagesse est la mère de Jésus, la parole sur le fait de chercher et de trouver possède des analogues philosophiques, la rencontre du Ressuscité et de Jacques met l'accent sur l'importance de la résurrection et de l'apparition postpascale de Jésus du point de vue judéo-chrétien – et donc nettement différent des évangiles dialogués que nous évoquerons plus tard (*infra*, chapitre 5). L'ÉvNaz semble en revanche avoir été plus proche de l'évangile selon Matthieu. Il est manifestement d'origine araméenne et pose des accents éthiques par son

soulignement de l'observance de la loi et des prophètes ainsi que son explication de la parabole des talents confiés aux serviteurs. L'épisode de la guérison accomplie par Jésus le jour du shabbat explique pourquoi l'homme souhaitait être guéri : il est maçon et il doit gagner sa vie. Cela enlève son caractère choquant à la guérison pendant le shabbat. Les fragments renvoient par conséquent à des milieux linguistiques et traditionnels différents, ce qui suggère une division en deux écrits.

L'évangile selon les ébionites

C'est uniquement chez Épiphane de Salamine qu'on trouve quelques citations qu'il dit provenir d'un écrit utilisé par les « ébionites ». Épiphane était évêque à Chypre et l'auteur d'un grand ouvrage intitulé *Boîte à remèdes* dirigé contre toutes les hérésies qu'il connaissait. Dans la plupart des cas, il ne connaissait les groupes décrits que par ouï-dire, ce qui devrait aussi s'appliquer aux ébionites. Il s'agit d'un groupe judéo-chrétien qui vivait apparemment en Transjordanie. Irénée mentionne qu'ils utilisaient l'évangile selon Matthieu. Épiphane aussi observe que l'évangile utilisé par les ébionites est appelé par eux « selon Matthieu » ou encore « évangile hébreu ». L'œuvre citée par Épiphane pourrait donc être une adaptation de l'évangile selon Matthieu, dans laquelle auraient été intégrées des traditions provenant d'autres évangiles synoptiques. Le nom « évangile selon les ébionites » (ÉvEb) n'est en revanche ni attesté par des manuscrits, ni présent chez des auteurs antiques. C'est la recherche moderne qui a intitulé ainsi cette œuvre.

Selon Épiphane, l'œuvre commençait par le baptême de Jésus par Jean « au temps du roi Hérode », tandis que les arbres généalogiques de Jésus qui précédaient auraient été coupés. L'ÉvEb ne montrait donc pas d'intérêt pour la

naissance virginale de Jésus. Cela pourrait cadrer avec le fait qu'il interprète le baptême de Jésus par la parole des Écritures « Je t'ai engendré aujourd'hui » (Ps 2,7), qui est absente des évangiles néotestamentaires (mis à part quelques manuscrits de Lc). Le baptême est donc interprété comme une transformation de Jésus en fils de Dieu par l'union avec l'esprit divin.

La suite raconte qu'à l'âge d'environ 30 ans, Jésus « nous a élus ». Vient alors une énumération de huit noms de disciples sous la forme d'un discours direct de Jésus qui s'adresse pour finir à « Matthieu, toi qui étais assis au bureau des taxes ». Le propos se termine par : « Je veux ainsi que vous soyez douze apôtres pour témoigner auprès d'Israël. » Ce qui fait la particularité de ce fragment, c'est qu'il est raconté du point de vue des apôtres. Pour cette raison, il a été à plusieurs reprises envisagé de le rapprocher d'un autre écrit, éventuellement d'un « évangile selon les douze apôtres » mentionné par Origène (et plus tard par Jérôme). Mais cela reste vague, d'autant plus qu'on ne possède aucun autre renseignement sur cet écrit-là.

On trouve enfin l'épisode sur la « véritable parenté » de Jésus que l'on rencontre également dans les synoptiques : il déclare qu'appartiennent à sa famille « ceux qui font les volontés de mon Père ». Aux dires d'Épiphane, les ébionites se servent de la référence à ce passage pour nier que Jésus était un être humain, puisqu'il réfuterait l'idée d'avoir une parenté terrestre, du même sang. Cette interprétation est difficile à concilier avec les autres tendances qu'on peut discerner dans l'ÉvEb et trouve peut-être son origine dans un malentendu de la part d'Épiphane.

On peut éventuellement discerner dans l'ÉvEb l'intention de distinguer plus nettement entre la nature divine et la nature humaine de Jésus qu'il n'était de mise au sein de la doctrine chrétienne en train de s'imposer. Il faut toutefois tenir compte du fait qu'Épiphane a sélectionné les citations de sorte à mettre en avant les traits de la doctrine des

ébionites qu'il critiquait. Il faut également songer qu'il y a eu dès le début, concernant une des questions christologiques les plus difficiles – le rapport de la nature divine de Jésus Christ à sa nature humaine –, un large éventail de positions qui n'apparaît comme une opposition entre positions « orthodoxes » et « hérétiques » que du point de vue de théologiens chrétiens. Il se pourrait que les ébionites aient défendu sur cette question une conception de Jésus, vu comme un homme issu du judaïsme et devenu fils de Dieu par l'union avec l'esprit divin, finalement incompatible avec la formation de la profession de foi christologique de l'Église primitive.

L'évangile selon les Égyptiens

Un « évangile selon les Égyptiens » (ÉvÉg) est évoqué chez Clément, Origène, Épiphane et Hippolyte. Origène le mentionne comme un des évangiles rejetés. Clément le distingue explicitement des « quatre évangiles qui nous ont été transmis ». On ne trouve de citations de l'ÉvÉg que chez Clément, cet écrit doit donc avoir été rédigé au II^e siècle. Ces citations proviennent par endroits d'un dialogue entre Jésus et Salomé, d'où l'on pourrait éventuellement conclure que l'écrit tout entier avait ce caractère. Mais il est impossible de l'affirmer avec certitude sur la base des rares citations. De même, l'hypothèse que d'autres citations figurant dans d'autres écrits pourraient provenir de l'ÉvÉg (hypothèse avancée surtout en ce qui concerne la *Seconde épître* de Clément, dans laquelle se trouve un passage apparenté sur le fond) ne reste qu'une supposition.

Les citations qu'on trouve chez Clément permettent de constater que l'ÉvÉg était un écrit centré avant tout sur l'ascèse sexuelle (cette constatation peut toutefois être également due au choix de citations opéré par Clément). Ainsi, lorsque Salomé lui demande combien de temps

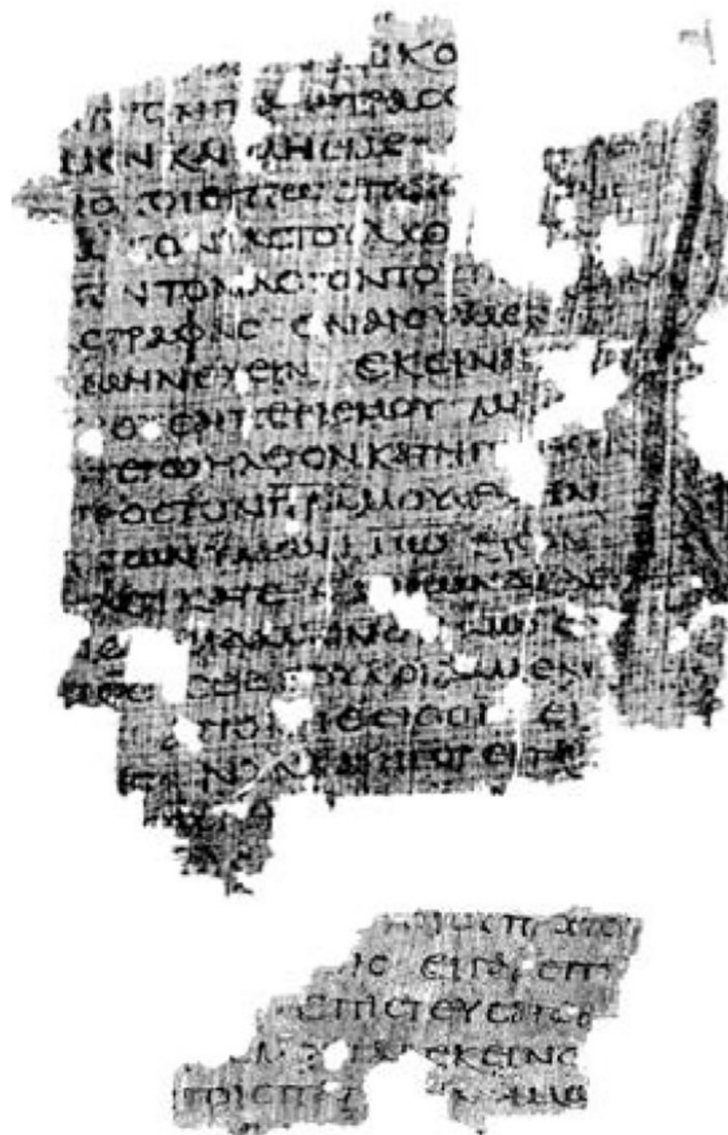
durera la puissance de la mort, Jésus lui répond : « Aussi longtemps que vous, les femmes, enfanterez. » Une remarque explicite précise que l'objectif de ce propos n'est pas de dénigrer la vie ou la création, mais de souligner la succession naturelle du naître et du mourir. La citation suivante va dans le même sens : le Sauveur aurait dit : « Je suis venu détruire les œuvres du féminin. » Cette parole, qui est invoquée par ceux qui, aux dires de Clément, s'opposent par leur abstinence à l'ordre de Dieu, se trouve, d'après Clément, dans l'« évangile selon les Égyptiens ». Elle laisse entrevoir la même tendance qu'on aperçoit dans le dialogue du Sauveur et l'évangile selon Thomas (*cf.* ici-même les passages correspondants) et qu'on rencontre également dans la *Seconde épître* de Clément, à savoir l'abolition de la séparation des sexes comme condition préalable à la rédemption par l'anéantissement de la féminité. Clément affaiblit cette parole en remarquant à son sujet que le terme de « féminité » désigne le désir. On entrevoit la même tendance dans une autre citation : « Quand vous foulerez aux pieds le vêtement de la honte et quand ceux qui sont deux deviendront un seul, le mâle avec la femelle ne sera ni mâle ni femelle. » Clément interprète encore une fois cette parole au sens figuré : la « pulsion masculine » désigne la colère, et la féminine, le désir.

La thématique de la rédemption par l'abstinence et l'abolition de la différence des sexes semble donc jouer un rôle majeur dans l'ÉvÉg. Elle était développée sous la forme de discussions entre Jésus et Salomé. Il n'est en revanche plus possible de dire quelle longueur et quel caractère littéraire avait cet écrit dans son ensemble.

Papyrus Egerton 2 / Papyrus Cologne 255

Le Papyrus Egerton (PEg 2) est constitué de quatre feuilles écrites recto verso ayant fait partie d'un codex qui n'est pas

parvenu jusqu'à nous dans son intégralité. Le nom du papyrus provient du mécène qui a permis au British Museum de l'acheter en 1934. Sa première édition scientifique a été publiée l'année suivante. Il s'agit de fragments datables de la seconde moitié du II^e siècle, qui font par conséquent partie des manuscrits chrétiens les plus anciens qui soient parvenus jusqu'à nous. On ne trouve un texte identifiable que sur deux des quatre feuilles. Le fragment 1 a pu en outre être complété sur le bord inférieur par quelques lignes provenant d'un fragment trouvé dans la collection des papyri de Cologne et qui appartient au même codex (PCologne 225). Le troisième fragment contient encore quelques lettres et le quatrième ne contient plus qu'une seule lettre. Il est possible que le fragment 3 ait contenu une version de la parole « moi et le Père sommes un » comparable à celle de l'évangile selon Jean, suivie de la résolution de faire périr Jésus. C'est ce que pourraient indiquer les restes de lettres « un [nous] sommes » et « pér[ir] ». Sur les autres feuilles aussi, on trouve de multiples points communs de langue et de contenu avec l'évangile selon Jean. Mais les rares lettres lisibles n'autorisent guère plus qu'une vague supposition.



Une lacune du fragment 1 du Papyrus Egerton 2 verso (*en haut*) a pu être complétée par un fragment du Papyrus Cologne 255 verso (*en bas*).

Certains termes sur ces feuilles sont rédigés sous la forme de *nomina sacra* (« noms sacrés »). Il s'agit d'un système dans lequel certains termes sont abrégés sous la forme de deux ou trois caractères surmontés d'un trait qui les fait ressortir. Il s'agit en général de noms et termes importants, surtout « Dieu », « Jésus », « Seigneur », « Christ » et « esprit ». Ce système ne se trouve que dans les manuscrits

chrétiens, et cela depuis une date très ancienne. Il s'agit en règle générale de manuscrits de textes bibliques. Mais comme le montre le PEG 2, les *nomina sacra* peuvent aussi occasionnellement apparaître dans des textes non bibliques.

Il est frappant que le scribe ayant rédigé le PEG 2 ait écrit en *nomina sacra*, outre « Dieu, « Jésus » et « Seigneur », certains termes qui ne sont pas abrégés de la sorte dans les textes bibliques. Parmi ceux-ci, on compte « Moïse », « Ésaïe », « prophètes », « prophétiser » et « rois ». Cet emploi inhabituel des *nomina sacra* indique peut-être qu'à l'époque comparativement précoce où le texte a été écrit le système n'était pas encore aussi développé que dans les manuscrits postérieurs.

Sur les deux feuilles dont le texte est lisible, le papyrus contient des épisodes de l'agir de Jésus. On y trouve des liens avec les évangiles synoptiques, surtout dans un épisode de la guérison d'un lépreux ainsi que dans la question si ceux qui suivent Jésus doivent payer des impôts. Mais on trouve aussi des rapports sur le plan du langage et du contenu avec Jean, par exemple dans la remarque que « l'heure de livrer Jésus » n'était pas encore venue ; dans l'exhortation à explorer les Écritures ; dans la remarque que les Écritures rendent témoignage de Jésus, ainsi que dans la tournure « et ne commets plus de péché » en conclusion du récit de la guérison du lépreux.

Comme il s'agit de feuilles indépendantes sans numéro de page, leur ordre d'origine reste hypothétique. On peut toutefois supposer qu'il s'agit d'un écrit sur le mode des évangiles néotestamentaires, racontant l'un après l'autre les événements de la vie de Jésus.

Le verso du fragment 1 contient une discussion de Jésus avec les « docteurs de la Loi » et les « dignitaires du peuple » sur la signification des Écritures. Jésus leur dit que les Écritures portent témoignage de lui-même, tandis que Moïse, en qui ses interlocuteurs avaient placé leur espoir, les réprouve. Les autres rétorquent qu'ils savent que Dieu a

parlé à Moïse mais qu'ils ignorent en revanche d'où il (Jésus) vient. Jésus réplique par la réprobation de leur incrédulité, parce qu'ils n'ont pas reconnu que c'est de lui que parlent les écrits de Moïse.

Le recto de la feuille commence par la mention désormais fragmentaire qu'ils – d'après la première ligne, qui n'est pas intégralement conservée, il doit manifestement s'agir du peuple – amassent des pierres pour le lapider.

Le deuxième groupe qui apparaît ensuite est celui des « dignitaires » – il s'agit des chefs du peuple, bien qu'il ne reste également que quelques lettres de ce mot-là –, qui cherchent à saisir et à livrer (?) Jésus. Cela est suivi de la tournure « et ils ne purent le saisir car l'heure de le livrer n'était pas encore venue » qui rappelle l'évangile selon Jean (*cf.* Jn 7,30 ; 8,20 ; 10,39). Jésus passe au milieu d'eux et s'éloigne. Les deux épisodes, qui se suivaient peut-être, indiquent que le conflit entre Jésus et le peuple juif ainsi que les chefs de celui-ci constituait un sujet important.

L'épisode qui vient immédiatement après narre la rencontre de Jésus et d'un lépreux. On en trouve un analogue dans Marc 1,40-44 et des parallèles dans Matthieu 8,1-4 et Luc 5,12-16. La particularité par rapport aux versions synoptiques est que le lépreux attribue ici l'origine de sa maladie au fait d'avoir marché et mangé avec des lépreux, ce qui l'aurait à son tour rendu impur. Sa prière pour retrouver sa pureté est exaucée par Jésus, ici qualifié de « maître », par la parole « Je veux, deviens pur ». Vient ensuite la mission, surtout attestée par le Papyrus de Cologne, que confie Jésus au lépreux guéri de se montrer aux prêtres et d'apporter l'offrande de purification ordonnée par Moïse.

La spécificité du récit réside dans l'explication que fournit le lépreux sur l'origine de sa maladie ou impureté. Elle est de toute évidence la conséquence de sa transgression des commandements relatifs à la pureté qui interdisent aux juifs d'entrer en contact avec ce qui est impur – donc y compris

avec des gens impurs. À cela correspond l'exhortation conclusive de Jésus au lépreux guéri d'apporter l'offrande de purification ordonnée par Moïse. C'est aussi à ce cadre qu'on peut attribuer le trait narratif singulier – par rapport aux récits synoptiques – que Jésus ne touche pas le lépreux en le guérissant, peut-être pour ne pas se souiller lui-même. Enfin, la tournure – elle aussi « johannique » – « et ne commets plus de péché » à la fin de l'épisode plaide également pour cette interprétation. On trouve cette formule dans Jn 5,14 ainsi que dans l'épisode ajouté postérieurement à l'évangile selon Jean de la rencontre de Jésus et de la femme adultère (Jn 7,53-8,11). Sur le PEg 2, elle sert à interpréter l'impureté du lépreux comme conséquence de sa transgression de la loi juive. La meilleure façon de comprendre cet épisode est donc de voir en lui une autre variante du récit de la guérison. On ne peut en revanche distinguer de dépendance directe des évangiles synoptiques.

Le verso du fragment 2 ne contient plus qu'un texte très fragmentaire. Il est possible – aux dires d'une proposition récente de reconstitution – que la deuxième partie ait contenu à partir de la ligne 6 le récit d'un miracle que Jésus aurait accompli sur le Jourdain. On reconnaît en tout cas que Jésus se place au bord du Jourdain, tend la main et sème quelque chose, vraisemblablement sur le fleuve. Il pourrait s'agir d'un analogue au miracle raconté dans 2 Rois 2,19-22 au sujet d'Élisée. La typologie éliséenne du texte pourrait en outre être renforcée par le fait qu'on trouve dans le texte grec de 2 Rois 2,13 un parallèle langagier exact et attesté uniquement ici avec la tournure « et il se tint sur le bord du Jourdain ». Au cours du miracle qui est narré peu après dans 2 Rois 2, Élisée transforme l'eau toxique en eau saine. Le récit de ce miracle chez l'historien juif Flavius Josèphe (*Guerre des juifs* IV,460-464) renforce les liens avec le fragment sur le PEg 2. Il est possible que celui-ci ait raconté que Jésus a semé du sel sur les eaux du Jourdain et que ce

sel a produit des fruits dans l'eau (ou au bord de l'eau ?). Bien que beaucoup de détails restent hypothétiques en raison du mauvais état de conservation du texte, on peut à bon droit supposer que le verso du fragment 2 ait raconté un miracle de Jésus qui se fondait sur la tradition relative à Élie, peut-être par analogie avec le motif de la fructification dans les paraboles synoptiques des semailles (*cf.* par ex. Mc 4,2-9).

Le recto du fragment 2 contient de nouveau une scène de conflit. Le verbe « ils le tentèrent » est conservé au début, suivi de la parole directe : « Nous savons que tu es venu [de Dieu], car ce que tu fais rend témoignage au-delà de tous les prophètes. » Est ensuite posée la question s'il faut ne donner aux rois que ce qui revient à la royauté. Jésus discerne leur intention de lui tendre un piège, il se fâche et réplique avec une parole du prophète Ésaïe : « Ce peuple m'honore de ses lèvres, mais son cœur est très éloigné de moi. Ils me vénèrent en vain » (Es 29,13).

Les épisodes conservés sur le PEg 2 renvoient à un récit consacré à Jésus au sein duquel le conflit entre Jésus et les autorités juives ainsi qu'avec le peuple juif jouait un grand rôle. Les sujets de dispute sont l'autorité pour interpréter les Écritures et l'observance de la loi juive. Jésus revendique l'autorité pour l'un comme pour l'autre et la dénie en même temps à ses contradicteurs. Les protagonistes du récit s'adressent à Jésus par « maître », le narrateur en revanche l'appelle « Seigneur » ou encore par son nom, « Jésus ». Il possède les pleins pouvoirs pour accomplir des miracles et a conscience de sa relation exclusive à Dieu, son père.

Le Papyrus Egerton raconte manifestement l'histoire de Jésus d'une façon bien à lui, différente des évangiles néotestamentaires en dépit de rapports visibles sur les plans du langage et du contenu. Cela montre qu'il existait très tôt déjà davantage de récits consacrés à Jésus que les quatre évangiles intégrés au Nouveau Testament. Mais au-delà des aspects que nous avons cités, il est désormais

impossible de conclure quelle forme et quelles caractéristiques de contenu a possédées le texte dont fait partie le PEg 2.

Papyrus Oxyrhynque 840

Seule une feuille est conservée du Papyrus Oxyrhynque 840 (POxy 840). Elle a été découverte en 1905 et publiée pour la première fois en 1908. Bien qu'on la qualifie de « papyrus », il s'agit d'une feuille de parchemin. Elle possède les dimensions étonnamment réduites de 8,6 × 7,2 cm, dont une surface de 5,5 × 5,2 cm est couverte d'écriture. On trouve dessus 45 lignes de texte (!), 22 du côté poil et 23 du côté chair. La frappante petitesse du codex auquel appartenait cette feuille a fait supposer qu'il ait pu s'agir d'une amulette portée pour se protéger contre les forces maléfiques, les démons ou les maladies. Cette pratique était largement répandue dans l'Antiquité, y compris dans le judaïsme et le christianisme. Les amulettes pouvaient contenir des formules magiques, mais aussi des textes bibliques, comme des Psaumes, le *Notre Père*, mais aussi d'autres textes des évangiles.

POxy 840 appartenait toutefois à un très petit codex – un « codex miniature » – et n'était pas une feuille indépendante qui aurait pu servir d'amulette. La question du rapport exact entre amulettes et codices miniatures fait l'objet de discussions au sein de la recherche. Il semble tomber sous le sens que la fabrication de très petits codices ait *également* pu avoir pour objectif de les rendre portables sur soi. Il faut en outre songer que l'écriture extrêmement petite d'un codex comme celui auquel appartenait POxy 840 est très difficile à lire. Inversement, le format de ce codex indique que le texte ne servait pas seulement dans un but apotropaïque – donc destiné à détourner le mal –, mais aussi à transmettre des traditions relatives à Jésus. Il existe donc

peut-être des formes hybrides entre amulettes et codices miniatures, si bien que les deux ne sont pas nécessairement antinomiques.

Le codex date probablement de la première moitié du IV^e siècle, le texte lui-même pourrait dater du II^e siècle. Des mots sont par endroits écrits sous la forme de *nomina sacra* : lignes 5 et 39 « humains », lignes 12, 21 et 30 « Sauveur », ligne 25 « David ». On remarque en outre la mise en page soigneuse du texte. À trois endroits – dans les lignes 7, 30 et 41 –, le scribe a fait ressortir une lettre par sa taille particulière, visiblement pour signaler à chaque fois le début d'un nouveau passage. De l'encre rouge est par ailleurs employée pour les points, les traits au-dessus des caractères et les accents. Des mots ou parties de mots qui avaient de toute évidence été oubliés en cours d'écriture ont été ajoutés après coup en trois endroits. Il est remarquable qu'un texte non biblique ait pu être fabriqué sous une forme aussi complexe au IV^e siècle.

Le texte conservé contient la fin d'un discours de Jésus et un épisode qui suit immédiatement après. Le discours se termine par un avertissement – manifestement destiné aux disciples de Jésus –, de se garder d'imiter les malfaiteurs, car ceux-ci doivent subir un châtiment et de grands tourments. Sur ces mots, Jésus se rend avec ses disciples dans le district du Temple – l'épisode se déroule donc à Jérusalem – où ils rencontrent un pharisien et grand prêtre dont le nom est probablement Lévi (cela n'est pas entièrement certain, car la fin de la ligne est mal conservée). Celui-ci reproche à Jésus de souiller « ce lieu saint », car ni lui ni ses disciples n'ont fait d'ablutions et changé d'habits. Lui-même en revanche s'était lavé dans « l'étang de David », il était descendu par un escalier et remonté par l'autre et il s'était vêtu de blanc avant de contempler les « saints ustensiles ».

Jésus, que le texte qualifie toujours de « Sauveur », rétorque par une critique acerbe caractérisant la pureté du pharisien comme entièrement extérieure et dépourvue de la pureté intérieure correspondante. Inversement, lui-même et ses disciples auraient baigné « dans des eaux vivantes venues d'en haut ».

Une des premières particularités du texte, c'est le terme grec *hagneutêrion* pour « district du Temple » (ou : « district de la pureté »). Ce terme n'est jamais utilisé ailleurs dans les textes juifs et paléochrétiens et n'est attesté que trois autres fois dans la littérature grecque (une fois chez un stoïcien du I^{er} siècle et deux fois chez le théologien chrétien Grégoire de

Nazianze au IV^e siècle). L'appellation « étang de David » n'est quant à elle attestée nulle part ailleurs. On ignore si un tel étang a pu se trouver sur la place du Temple. Que le contradicteur de Jésus soit décrit comme « pharisien » et « grand prêtre » est également notable. Il est certes documenté que des pharisiens aient occasionnellement été « grands prêtres », mais c'était très rare. Il semblerait plutôt qu'il s'agissait ici de réunir deux qualités propres à caractériser la personne en question comme un adversaire de Jésus : son insistance sur les commandements relatifs à la pureté et sa fonction auprès du temple de Jérusalem.

La conception langagière du texte fait clairement ressortir la concentration sur le sujet de la « pureté ». Outre les termes déjà mentionnés, on trouve les concepts de « sanctuaire », « saints ustensiles », « lieux saints », « pur », « ablutions » et, *a contrario*, « salir » ou « souiller ». Certains concepts rappellent d'ailleurs davantage le rituel chrétien du baptême que les rites juifs de purification : « s'immerger », « descendre par un escalier et remonter par l'autre », « se vêtir d'habits blancs et purs » ainsi que l'évocation de l'eau en mouvement.

Il faut se demander par ailleurs si les conceptions historiques de l'auteur étaient pertinentes en ce qui concerne le judaïsme à l'époque de Jésus et ses rites purificateurs. Cette question a fait l'objet de discussions depuis les premières études du fragment et elle reste contestée jusqu'à nos jours. Elle oppose ceux qui pensent que le fragment appartient au contexte temporel de Jésus ou de la première polémique entre judaïsme et christianisme, en raison des connaissances fiables au sujet de Jérusalem, du Temple et des traditions juives qu'il laisse entrevoir, à ceux qui plaident pour une origine plus tardive parce qu'il contient des indications imprécises et en partie erronées ainsi que des échos du rite baptismal. La conclusion la plus vraisemblable qu'on puisse tirer de l'examen de la controverse dépeinte dans le fragment, entre un adversaire de Jésus pour qui la pureté s'obtient au moyen d'ablutions et Jésus lui-même pour qui la pureté vient des « eaux vivantes venues d'en haut », est qu'elle reflète un débat entre deux tendances chrétiennes et leur opinion respective au sujet du baptême. Le pharisien et grand prêtre Lévi représente la tendance qui défend le baptême par immersion dans l'eau, tandis que Jésus représente le baptême spirituel en tant que rituel connectant avec la sphère divine. Le POxy 840 constituerait selon cette interprétation une reprise et continuation spécifique de débats entre Jésus et les pharisiens au sujet de la pureté, débats désormais placés dans le contexte d'une controverse interchrétienne au sujet du baptême conçu soit comme un baptême d'eau, soit comme un « baptême spirituel » pouvant se passer d'eau terrestre. De tels sujets de discorde renvoient aux II^e et III^e siècles, où l'idée d'un accès immédiat au domaine céleste, sans passer par un baptême d'eau, était par exemple défendue par des groupes gnostiques mais rejetée par des théologiens chrétiens comme Irénée ou Hippolyte. Le récit que contient le POxy 840 pourrait appartenir à un tel contexte. Nous ne

saurons jamais en revanche quelle forme littéraire et quel contenu a pu avoir l'intégralité du codex dont faisait partie cet épisode.

Autres fragments

D'autres fragments en plus de ceux que nous avons mentionnés nous ont transmis des épisodes de l'agir de Jésus. Le Papyrus Merton II 51 (le nom provient du collectionneur Wilfred Merton, décédé en 1917, à la collection duquel appartenait ce papyrus) est une petite feuille de papyrus de seulement 3,9 × 5,3 cm, écrite recto verso, qu'on date du III^e siècle. Sa première publication a eu lieu en 1959. Le terme grec pour « Dieu » (*theos*) est rédigé deux, voire trois fois sous la forme de *nomen sacrum* (recto, lignes 2, 5 et éventuellement 6). Le papyrus est très abîmé, si bien qu'il a dû être complété en de multiples endroits.

Les restes conservés permettent de reconstituer deux textes qui révèlent une proximité avec l'évangile selon Luc. On reconnaît au recto une référence à Luc 7,29-30 : le peuple et les publicains donnent raison à Dieu et confessent leurs péchés, les pharisiens refusent de se laisser baptiser par Jean et rejettent le dessein de Dieu. Vient ensuite le début d'un épisode au cours duquel Jésus est invité à déjeuner par un pharisien (*cf.* Lc 7,36). Au verso se trouve une variante de Luc 6,45-46, la parole sur l'homme mauvais qui produit de mauvaises choses, tout comme un arbre mauvais donne de mauvais fruits, suivie de l'exhortation de ne pas seulement appeler Jésus « Seigneur, Seigneur » mais aussi de faire ce qu'il dit.

Ce papyrus pourrait être une homélie ou un commentaire sur l'évangile selon Luc. Il est également concevable qu'il ait appartenu à un évangile inconnu par ailleurs qui – en tout cas dans les passages préservés – était proche de l'évangile selon Luc.

Le Papyrus Oxyrhynque 1224 se compose de deux fragments, dont seul le deuxième contient un texte relativement consistant. Le papyrus a été publié en 1914 et on le date du IV^e siècle. Selon ses éditeurs Grenfell et Hunt, il faisait partie d'un évangile inconnu, ensemble avec trois autres papyri contenant des paroles de Jésus ou encore de brefs épisodes (POxy 1, 654 et 655). On juge toutefois aujourd'hui que ces papyri sont des restes grecs d'un évangile selon Thomas, ce qui est en tout cas plausible concernant POxy 1 et 654 (plus de détails à ce sujet *infra* dans la partie consacrée à l'évangile selon Thomas). On reconnaît sur les fragments les numéros de page 139 et 174, vraisemblablement aussi 176, ce qui indique qu'ils ont appartenu à un codex assez volumineux. Les fragments 1 et 2 étaient par conséquent séparés par un nombre assez important de pages. Le nom « Jésus » est écrit deux fois sous la forme d'un *nomen sacrum* sur le fragment 2.

Du fragment 1 ne sont conservés que des restes de lettres qui ne permettent pas d'établir une reconstitution judicieuse. Du fragment 2 aux dimensions de 6,3 × 13,1 cm, on reconnaît quatre petits morceaux distribués sur deux colonnes. Là aussi, le texte est mal conservé, si bien qu'il faut le compléter en de multiples endroits. L'ordre initial des fragments est incertain. Mais l'ordre qui fait sens est recto, colonne 2 - verso, colonne 1 - verso, colonne 2 - recto, colonne 1. Les fragments ont le contenu suivant. Jésus apparaît et s'enquiert : « Pourquoi te décourages-tu ?... Car ce n'est pas... mais... » On ne peut pas davantage établir de contexte pour ce dialogue qu'on ne peut identifier l'interlocuteur. Dans l'épisode suivant, quelqu'un demande manifestement à Jésus ce qu'il a rejeté et quels sont la nouvelle doctrine et le nouveau baptême qu'il proclame. Il semble s'agir d'une controverse entre Jésus et un critique de ses discours publics. Dans la colonne 2, verso (ce qui correspondrait à la page 175), des scribes, des pharisiens (?) et des prêtres s'offusquent de ce que Jésus soit couché

(probablement :) à table au milieu de pécheurs. Jésus réagit avec la parole (en grande partie reconstituée) : « Ce ne sont pas les gens sains qui ont besoin du médecin... » On trouve enfin (colonne 1, recto, page 176) quelques paroles combinées de Jésus : Priez pour vos ennemis – Qui n'est pas contre vous est pour vous – Qui aujourd'hui est loin, demain sera proche. La dernière parole ne peut plus être identifiée.

Les fragments témoignent d'une nette parenté avec les contenus synoptiques et ceux de leur mouvance. Cela ne signifie pas qu'il faut en conclure une dépendance littéraire immédiate. Il peut tout aussi bien s'agir d'un récit consacré à Jésus par analogie avec les évangiles du Nouveau Testament, mais aussi avec le Papyrus Egerton 2, et qui date peut-être également du II^e siècle. Ainsi, ce papyrus serait une preuve supplémentaire du fait que des présentations de l'agir de Jésus ont vu le jour au II^e siècle à côté des évangiles plus tard intégrés au Nouveau Testament. Le mauvais état de conservation du texte rend cependant impossible toute reconstitution précise de son caractère et du contenu des épisodes. « L'apparition de Jésus » n'est pas nécessairement en rapport avec une situation postpascale, elle peut tout aussi bien prendre place au cours de son agir terrestre. Les situations polémiques ainsi que la mise ensemble des différents groupes juifs peuvent renvoyer à un contexte dans lequel l'apparition de Jésus est affirmée à travers des controverses avec le judaïsme. Cela pourrait indiquer une origine au II^e siècle, mais le III^e siècle est également possible.

Mentionnons pour conclure le Papyrus Oxyrhynque 210, du III^e siècle, un texte qui contient quelques échos de traditions relatives à Jésus mais que l'on ne peut reconstituer que de façon fort limitée.

Ajouts aux évangiles néotestamentaires

On compte enfin parmi les textes traités dans ce chapitre ceux qui ont été ajoutés aux évangiles néotestamentaires au cours de leur tradition, avant que la forme du texte ne se stabilise (sans toutefois devenir complètement homogène) au ^{IV}^e siècle. Il ne s'agit pas dans ce cas de textes

« apocryphes » au sens véritable du terme, car ils ont été intégrés à des manuscrits de la Bible. Mais en tant que récritures des versions initiales des évangiles, ils sont à leur place dans le contexte des textes discutés dans ce livre. Ils nous rappellent en outre que les limites entre textes bibliques et non bibliques sont souvent fluctuantes.

Citons deux exemples fameux (nous traiterons de deux autres exemples dans le 5^e chapitre). Concernant l'évangile selon Luc, on trouve dans le Codex Cantabrigiensis, un codex biblique du ^V^e siècle, juste après l'épisode de l'arrachage des épis par les disciples le jour du shabbat (Lc 6,1-4), le petit épisode suivant :

Le même jour, il [Jésus] vit un homme qui travaillait le shabbat et lui dit : « Homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux. Mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et un transgresseur de la loi. »

L'épisode qui précède (et celui qui suit) au sujet de l'observance du commandement du shabbat est ainsi placé dans une perspective différente. L'accent est mis sur l'importance de la connaissance du commandement du shabbat. Ce n'est que lorsqu'on a conscience de la signification du shabbat que le travail ce jour-là – donc la transgression de la stricte interdiction de se livrer à quelque labeur que ce soit le jour du shabbat – peut conduire à la béatitude. La parole « Le fils de l'homme est le maître du

shabbat » qui conclut l'épisode de l'arrachage des épis dans les autres manuscrits est en revanche déplacée dans ce codex à la fin des deux épisodes consacrés au shabbat, donc après le verset 10.

L'évangile selon Jean contient un épisode consacré à une femme convaincue d'adultère et conduite auprès de lui par des scribes et des pharisiens. Ils renvoient à la loi de Moïse, selon laquelle la femme devrait être lapidée. Mais Jésus répond : « Quiconque parmi vous est sans péché lui jette la première pierre. » Comme personne ne le fait, Jésus ne condamne pas la femme, mais l'exhorte à ne plus pécher. Cet épisode est absent d'importants manuscrits anciens. Il a donc été ajouté postérieurement à Jn. Il est cependant également mentionné chez Didyme l'Aveugle. Celui-ci écrit qu'on le trouve « dans certains évangiles ». Eusèbe pour sa part raconte que Papias mentionnerait une histoire traitant d'une femme accusée devant le Seigneur de nombreux péchés, histoire contenue dans l'évangile selon les Hébreux. Il n'est pas possible de déterminer avec certitude si cette information est exacte et si l'épisode figurait réellement dans ÉvHé. Il est en tout cas évident que l'histoire était connue à l'époque du premier christianisme et qu'elle a aussi été intégrée à Jn.

Chapitre 4

LES TRADITIONS RELATIVES

À LA PASSION ET À LA MORT DE JÉSUS

Introduction

Quelques écrits apocryphes prennent les récits de la Passion des évangiles néotestamentaires comme point de départ pour représenter à leur propre façon la Passion et la

mort de Jésus. Certains de ces textes ne sont plus conservés que dans un état fragmentaire, si bien qu'on ne peut plus dire quels étaient la longueur et le caractère littéraire des écrits auxquels ils avaient appartenu. Ils permettent toutefois d'apercevoir des tendances concernant l'interprétation de la Passion de Jésus. Les choses sont différentes dans le cas des évangiles de Judas et de Nicodème. Ces deux écrits se sont orientés dès l'origine – de manière tout à fait différente – sur l'interprétation de la Passion de Jésus. Nous traiterons par conséquent ciaprès aussi bien d'écrits fragmentaires que d'écrits dont le profil littéraire et de contenu est reconnaissable. Il en ressortira que la Passion et la mort de Jésus ont constitué dès les premiers temps un domaine important de l'interprétation de son agir. **L'évangile selon Pierre**

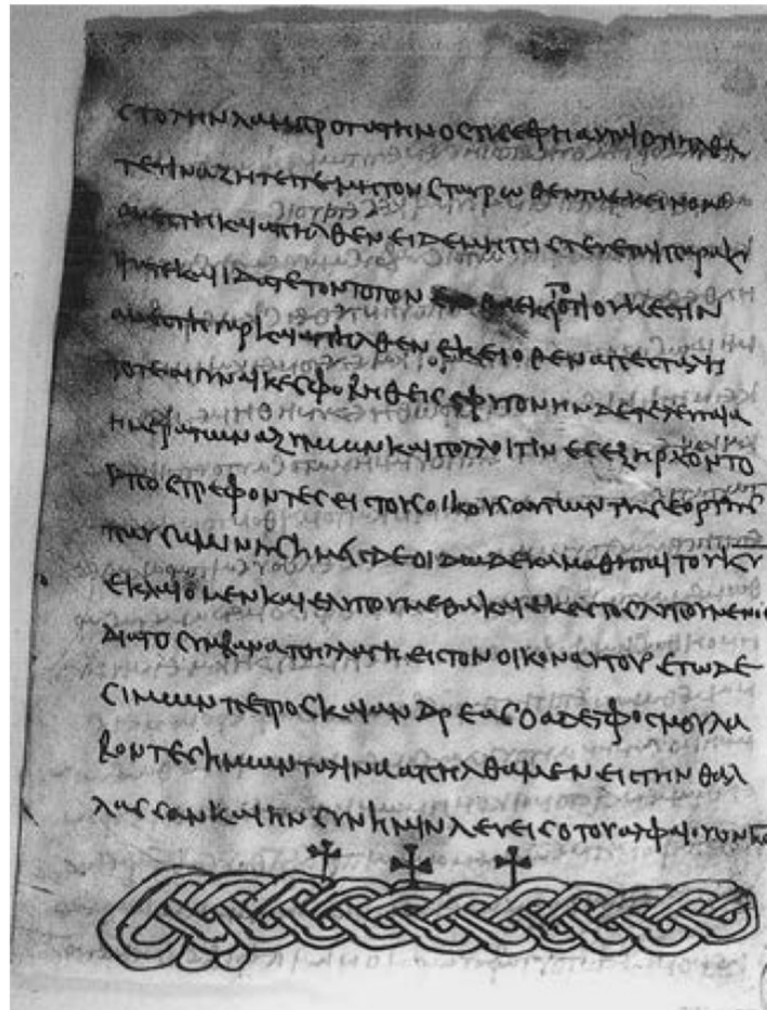
Un « évangile selon Pierre » (ÉvPierre) est déjà mentionné chez les théologiens chrétiens antiques. La lettre de l'évêque Sérapion, déjà évoquée au début de cet ouvrage, qui nous a été transmise par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI 12,3-6), présente à cet égard un intérêt particulier. Dans cette épître rédigée vers 180, Sérapion s'adresse à la communauté de Rhossos qu'il avait visitée peu avant. Au cours de cette visite, écrit-il, quelques membres de la communauté lui avaient présenté un évangile écrit sous le nom de Pierre. Sans avoir de connaissances précises au sujet de cet écrit, il en avait d'abord recommandé la lecture. Mais depuis, poursuit-il, il a appris que les membres en question de cette communauté penchaient vers une hérésie. Son intention était donc de rendre bientôt une nouvelle visite à la communauté. Il a en outre pu se familiariser avec cet évangile grâce à des gens qui s'en servaient. Sa lecture lui a permis de constater que la majeure partie du contenu correspondait à l'enseignement véritable du Sauveur, mais qu'il y avait aussi des éléments qui s'en écartaient. C'est à cet endroit que s'interrompt la citation de la lettre. Eusèbe ne nous transmet donc pas

quels étaient ces enseignements que Sérapion considère comme divergents. Un indice nous est à la rigueur fourni par la formule que ceux qui utilisent cet évangile « sont par nous appelés docètes ». Cela ne renseigne toutefois que sur le nom que Sérapion et d'autres donnaient au groupe qui, selon lui, utilisait cet évangile, mais pas sur la façon dont ce groupe se définissait lui-même, et encore moins sur l'évangile selon Pierre.

L'épisode montre qu'il n'était manifestement pas inhabituel à l'époque de Sérapion que d'autres évangiles que les quatre déjà reconnus soient lus au sein d'une communauté chrétienne. Qu'on ait compilé ces quatre évangiles-là ne signifie donc pas qu'on n'en ait pas connu d'autres. Au contraire, c'est justement au vu de la multitude d'évangiles et d'autres écrits que les théologiens chrétiens antiques ont essayé d'établir des critères pour distinguer les écrits reconnus des écrits rejetés. Les écrits apocryphes n'ont ce faisant pas automatiquement disparu du fonds d'écrits utilisés pour la lecture. De plus, les limites entre écrits bibliques et non bibliques ont longtemps été fluctuantes et ce n'est qu'au IV^e siècle qu'elles ont été tracées avec davantage de clarté. Il n'est donc pas étonnant que Sérapion n'ait vu aucune raison, au cours de sa première visite, d'interdire à la communauté de lire l'ÉvPierre. Seule l'utilisation de l'évangile par un groupe qu'il considère comme « hérétique » – donc qui défend, selon lui, des doctrines qui menacent l'unité de la communauté – l'amène à interdire la lecture de cet écrit. Nous n'avons plus aucun moyen de savoir ce que Sérapion a lu dans l'ÉvPierre, et notamment ce qui l'a poussé à réviser son jugement.

Un texte identifié comme « évangile selon Pierre » n'est connu que depuis la fin du XIX^e siècle. Au cours de l'hiver 1886-1887, on a découvert dans une nécropole près de la localité haute égyptienne d'Akhmîm un codex en parchemin contenant sur sa première feuille l'écrit aujourd'hui appelé «

évangile selon Pierre ». Il s'agit d'un fragment d'un récit plus long, ce que l'on reconnaît ne serait-ce qu'au fait que le texte commence en plein milieu d'une phrase et qu'il se termine également par une phrase incomplète. Le scribe ne connaissait de toute évidence que cet extrait du texte, comme le montrent les ornements et fioritures au début et à la fin du manuscrit.



La dernière page de l'évangile selon Pierre du codex d'Akhmîm (Papyrus Cairensis 10759, folio 5, verso) : le texte s'interrompt en plein milieu d'une phrase. L'ornement final montre que le scribe lui-même n'avait qu'un fragment sous les yeux.

Le codex, dont font encore partie deux autres écrits – l'Apocalypse grecque de Pierre ainsi qu'une partie du livre grec d'Énoch –, date du ^{vi}^e ou du ^{vii}^e siècle. Mais les écrits eux-mêmes sont plus anciens. On ne peut dire avec certitude si le premier écrit, appelé « évangile selon Pierre » par la recherche, est identique avec le texte auquel se réfère la lettre de Sérapion. Comme une distance de

plusieurs siècles les sépare, il serait toutefois téméraire de répondre par l'affirmative. D'une part, parce qu'il faut s'attendre à ce que le texte ait subi des révisions et des modifications, et ce d'autant plus qu'il est non-biblique, car les textes bibliques étaient davantage standardisés ne serait-ce que du fait de leur utilisation dans des contextes liturgiques et ecclésiastiques. Et d'autre part, parce que le fragment d'Akhmîm ne possède pas de titre, si bien qu'on ne peut l'attribuer à l'ÉvPierre que par déductions à partir d'indices internes. Le point de départ pour ce faire est qu'on rencontre deux fois dans le texte un narrateur à la première personne. La première fois, il est dit : « Mais moi, je portai le deuil avec mes compagnons... » (7,26) Il s'agit de la déclaration d'un disciple de Jésus après la mort et l'enterrement de ce dernier. À la fin du fragment, on trouve ensuite : « Mais moi, Simon Pierre, et André, mon frère... » (14,60) Ici, le narrateur est identifié nommément. Sur la foi de ces deux passages, on peut attribuer cet écrit à « Pierre » (pseudonyme). Comme il s'agit d'un récit fragmentaire consacré à Jésus, il paraît assez probable qu'il s'agit bien de l'écrit mentionné par Sérapion, bien qu'il faille partir du principe que sa forme textuelle a évolué entre le II^e et le

VI^e/VII^e siècle.

Quelques autres textes outre le fragment d'Akhmîm ont été attribués à l'ÉvPierre. Le POxy 2949, édité en 1972, se compose de deux fragments écrits d'un seul côté avec respectivement 13 et 5 lignes de texte. On date ce

papyrus de la fin du II^e ou du début du III^e siècle, ce qui en ferait un témoin ancien de l'existence de l'ÉvPierre. Seuls quelques mots ou encore caractères sont conservés, mais ils permettent d'établir un lien avec le fragment d'Akhmîm. La reconstitution montre cependant qu'il ne s'agit pas simplement de textes identiques, mais que le papyrus témoigne d'une version bien à lui du texte. Ce faisant, POxy

2949 n'enrichit pas le contenu du texte d'Akhmîm. Un autre papyrus qu'on a rattaché à l'ÉvPierre est POxy 4009, une feuille de papyrus écrite recto verso, avec respectivement 21 et 20 lignes de texte, dont ne sont cependant conservés que quelques lettres ou encore mots. Ceux-ci pourraient permettre de reconstituer un dialogue entre Jésus et un narrateur à la première personne, dialogue au cours duquel Jésus invite à confesser sans crainte. Dans la *Seconde épître* de Clément, écrite vraisemblablement vers le milieu du II^e siècle, on trouve un dialogue similaire entre Jésus et Pierre, qui y est nommément désigné à la troisième personne. Dieter Lührmann en a conclu que le dialogue de POxy 4009 pouvait être rattaché à l'évangile selon Pierre, qui est conçu comme une narration à la première personne faite par Pierre. La scène pourrait alors avoir été placée immédiatement avant les événements de la Passion ou bien être conçue comme un dialogue du Ressuscité avec Pierre. Il reste cependant sujet à controverse si la présence d'un narrateur à la première personne suffit à rattacher le texte d'Akhmîm et le POxy 4009 au même écrit. En supposant cela, on enrichirait le contenu textuel de l'ÉvPierre d'un dialogue entre Jésus et Pierre. On a enfin proposé de rattacher PVindob G 2325 (le fragment dit de Fayoum) à l'ÉvPierre. Mais comme ici les indices permettant une telle attribution sont encore plus faibles et tout à fait douteux (le narrateur à la première personne, Pierre, n'est pas conservé sur le fragment et doit être déduit d'une reconstitution qui n'est pas sûre du tout), ce fragment sera traité *infra* dans un souschapitre à part.

Le texte d'Akhmîm contient sa propre version du récit de la Passion. On ne peut plus établir la longueur initiale de cet écrit – et donc si c'était un évangile contenant également des traditions relatives à l'agir de Jésus. L'ÉvPierre présuppose apparemment la connaissance des évangiles néotestamentaires – on remarque des échos nets surtout des évangiles de Matthieu et de Luc –, mais il propose sa

propre interprétation de la condamnation, de la crucifixion et de la résurrection de Jésus, interprétation dont les caractéristiques principales sont une présentation négative du rôle des juifs ainsi qu'une résurrection de Jésus dépeinte de manière évocatrice. Le texte pourrait donc résulter d'une situation où la résurrection de Jésus était défendue par un récit éloquent contre sa contestation par les juifs et les païens. La façon dont il représente les juifs pourrait en même temps être indicatrice d'une situation d'aliénation et d'animosité entre juifs et chrétiens. Comme l'ÉvPierre semble avoir été écrit au II^e siècle, il faut chercher à cette période-là une situation de ce genre, sans pouvoir être plus spécifique en ce qui concerne le temps ou le lieu.

Le texte d'Akhmîm débute au milieu d'une phrase qui avait manifestement commencé par Pilate se lavant les mains pendant le procès intenté à Jésus (*cf.* Mt 27,24). Les mots suivants sont conservés :

... Mais, parmi les Juifs, personne ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun de ses juges.

« Hérode » désigne Hérode Antipas, qu'on rencontre également dans le récit lucanien de la Passion (Lc 23,6-12). L'auteur de l'ÉvPierre ne dispose cependant pas d'une connaissance précise des circonstances historiques, car il qualifie peu après Hérode de « roi » et remarque que c'est lui qui a donné l'ordre d'emmener le Seigneur. De plus, la requête de Joseph (d'Arimathie) pour obtenir l'autorisation d'inhumer le corps du Seigneur après la crucifixion est transmise par Pilate à Hérode, qui répond que « nous » l'enterrerions de toute façon à cause du commencement du shabbat. Ces informations contredisent nettement les faits politiques avérés, car Antipas ne portait pas le titre de « roi » (contrairement à Hérode le Grand, sous le règne duquel Jésus a vu le jour) et n'avait pas non plus le pouvoir de donner des ordres à Jérusalem. « Hérode » est en outre présenté comme juif, ce qui va également à l'encontre des

circonstances historiques, car les Hérodiens étaient Iduméens et non juifs.

La suite du récit raconte que Jésus subit des moqueries puis qu'il est crucifié entre deux criminels. Les chefs des juifs – le texte évoque les scribes, les pharisiens et les anciens – se rendent compte qu'ils se sont rendus coupables et prennent peur parce que le peuple considère Jésus comme un juste. Ils prient donc Pilate de faire surveiller pendant trois jours le sépulcre de Joseph (d'Arimathie) dans lequel Jésus a été inhumé, pour que les disciples de ce dernier ne dérobent pas son cadavre et fassent croire au peuple qu'il a ressuscité (*cf.* Mt 28,11-15). Suit une description très détaillée de la résurrection de Jésus (ÉvPierre 9,35-10,42) :

Or, dans la nuit où commençait le dimanche [...] il y eut un grand bruit dans le ciel. Et ils virent les cieux s'ouvrir et deux hommes, brillant d'un éclat intense, en descendre et s'approcher du tombeau. La pierre, celle qui avait été poussée contre la porte, roula d'elle-même et se retira de côté. Et le tombeau s'ouvrit et les deux jeunes gens entrèrent. Alors, à cette vue, les soldats réveillèrent le centurion et les anciens [...]. Et, tandis qu'ils racontaient ce qu'ils avaient vu, à nouveau ils virent : du tombeau sortirent trois hommes, et les deux soutenaient l'autre, et une croix les suivait. Et la tête des deux atteignait jusqu'au ciel, alors que celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux. Et ils entendirent une voix venue des cieux qui dit : « As-tu prêché à ceux qui dorment ? » Et on entendit une réponse venant de la croix : « Oui. » (trad. Éric Junod, *Écrits apocryphes chrétiens I*, 1997)

Cette description de la résurrection de Jésus va largement au-delà des évangiles néotestamentaires. Là-bas, il n'est question que de la découverte du tombeau vide et des

apparitions du Ressuscité, mais pas de la résurrection elle-même.

Vient ensuite le récit de la visite de Marie Madeleine au tombeau en compagnie de ses amies. Le texte mentionne explicitement que la peur des juifs les avait empêchées de traiter le cadavre du Seigneur comme il était d'usage pour les femmes avec les défunts, à savoir en l'embaumant en vue de son inhumation. La dernière scène narre le message de la résurrection annoncée aux femmes par un jeune homme. Les femmes s'en effrayent et s'enfuient, tandis que « nous, les douze disciples du Seigneur » rentrent à la maison, pleins de chagrin. Suit la phrase « Quant à moi, Simon Pierre, et à André, mon frère, nous prîmes nos filets et nous allâmes à la mer. Et il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur... » Le fragment s'interrompt à cet endroit-là.

Ce qui caractérise l'ÉvPierre, c'est donc d'une part le développement de traits de l'histoire de la Passion par une description pénétrante de la résurrection – qui sert en quelque sorte de pendant à la description drastique de la naissance d'une vierge dans le protévangile de Jacques et ses adaptations ultérieures – ainsi que par une insistance sur la culpabilité des juifs au regard de mort de Jésus. Les juifs apparaissent comme les acteurs principaux de la dérision et de la crucifixion de Jésus, mais des acteurs qui n'ont pas conscience de leurs actes et qui errent symboliquement dans l'obscurité en plein jour. On peut par conséquent considérer l'évangile selon Pierre comme une réinterprétation créative de l'histoire de la Passion à une époque où les tensions entre chrétiens et juifs commençaient à s'envenimer.

L'évangile de Judas

« L'évangile de (et non pas : selon) Judas » (ÉvJud) est pour l'instant l'évangile apocryphe le plus récemment découvert. Il a été publié en l'an 2006, en tant que troisième

écrit d'un codex contenant au total cinq écrits en langue copte. Le codex avait circulé pendant environ deux décennies sur le marché aux antiquités de différents pays avant d'être finalement acheté en l'an 2000 par la collectionneuse suisse Frieda Nussberger-Tchacos (ce qui lui vaut l'appellation de Codex Tchacos). Il a été fortement abîmé à cette époque, ce qui a rendu nécessaire une reconstitution à grande échelle qui a commencé en 2001 et se poursuit encore, même après la première publication en 2006.

Les deux premiers écrits, qui précèdent l'ÉvJud, se trouvent également dans les codices de Nag Hammadi, ils étaient donc déjà connus avant la publication du codex. Il s'agit de « l'épître de Pierre à Philippe » (également dans NHC¹ VII,2) ainsi que de la « première Apocalypse de Jacques » (également dans NHC V,3). Les deux écrits qui suivent l'ÉvJud ne sont conservés que de manière très fragmentaire. Il s'agit d'un écrit auparavant inconnu dans lequel une figure nommée « Allogène » joue un rôle central, ainsi que d'un autre écrit appartenant au courant gnostique de l'hermétisme. Tous les écrits sont des traductions coptes de textes initialement grecs.

Un « évangile de Judas » est déjà mentionné chez Irénée. Il écrit dans son œuvre *Contre les hérésies* (I 31,1) :

D'autres encore enseignent que Caïn descend de la Puissance supérieure. Ils professent en outre qu'Ésaü, Coré, les Sodomites et tous les hommes de ce genre sont leurs parents. C'est pour cela que Dieu les abhorre, mais aucun d'entre eux n'aurait eu à en souffrir. Car Sophia avait prélevé d'eux ce qui était à elle. Et cela, disent-ils, Judas, celui qui a livré (le Christ), l'avait exactement su. Et comme il avait été le seul à reconnaître la vérité avant les autres, il a accompli le mystère en livrant le Christ. C'est par son action que toutes les choses terrestres et célestes ont été bouleversées. Et ils arguent d'une

œuvre infâme qui contient cela ; ils l'appellent « évangile de Judas ».

Irénée sait donc à propos de l'ÉvJud qu'il est utilisé par des groupes qui défendent leur propre mythe au sujet de Dieu, du monde et de la rédemption. Ce mythe n'est ici évoqué qu'allusivement, mais il est plus largement développé dans d'autres écrits gnostiques. À en croire la note d'Irénée, les groupes mentionnés se réfèrent à des figures qui jouent un rôle négatif dans l'Ancien Testament : le fraticide Caïn, le tricheur Ésaü, etc. Judas, qui a livré Jésus, appartient à cette lignée. La provocation de l'ÉvJud consiste donc précisément dans le choix de Judas comme protagoniste et éponyme d'un évangile. On reconnaît en outre un contraste entre le créateur et la *sophia*. Le créateur – une figure négative – abhorre les figures susmentionnées, tandis que la *sophia* prend d'elles ce qui lui revient, donc vraisemblablement leur âme.

Dans sa grande œuvre, Irénée se penche abondamment sur de tels systèmes doctrinaux, qu'il connaît manifestement bien. Avant la découverte des écrits de Nag Hammadi, Irénée avait donc été une source majeure pour la connaissance du « gnosticisme » antique – un terme général pour désigner différents systèmes qui partagent de multiples caractéristiques, comme l'opposition radicale entre le Dieu suprême et bienveillant et le monde matériel ; l'existence de diverses figures médiatrices ou encore instances entre Dieu et le monde, surtout d'un dieu créateur jaloux qui peut également être appelé « démiurge » ; la vision négative du monde comme d'une prison dans laquelle est enfermée l'âme humaine ; la libération de cette prison par la connaissance (« gnose ») qui enseigne à l'homme sa parenté avec le domaine supérieur et qui lui est transmise par une figure venant de ce même domaine supérieur. La rédemption consiste en la libération de l'âme de la prison matérielle du corps et en son ascension à travers différentes

sphères jusqu'au Dieu suprême. Les systèmes gnostiques existent sous des formes différentes. Il arrive que seuls quelques traits particuliers soient évoqués, derrière lesquels se trouve tout un mythe global ; il arrive aussi que seuls des aspects isolés jouent un rôle, sans que l'écrit concerné puisse pour autant être qualifié de « gnostique ». Il existe en outre de nombreux rapports (et occasionnellement d'évidentes contradictions) entre écrits « gnostiques » et « chrétiens », si bien qu'il est quelquefois impossible de les délimiter clairement.

On ne retrouve dans l'ÉvJud qu'une partie des contenus évoqués par Irénée dans le passage mentionné plus haut. Les noms de Caïn, d'Ésaü, etc. qu'il mentionne ne jouent aucun rôle dans cet écrit, la *sophia* n'est évoquée qu'au passage. Irénée ne possède manifestement pas une connaissance précise de cet écrit, tout ce qu'il sait à son sujet, c'est ce que certains groupes se réfèrent à lui. En revanche, l'observation que Judas aurait « accompli le mystère en livrant le Christ » ainsi que les remarques sur le bouleversement « des choses terrestres et célestes » s'accordent assez bien avec l'ÉvJud.

L'écrit est qualifié au commencement de « discours caché de révélation, que Jésus a tenu pendant huit jours à Judas Iscariote avant de célébrer la Pâque ». Le contenu du discours de Jésus à Judas est donc défini comme « caché » (« apocryphe »). Nous retrouverons cela dans d'autres écrits. L'indication temporelle renvoie à la semaine avant la célébration de la Pâque au cours de laquelle Jésus a été crucifié (d'après les évangiles synoptiques ; d'après Jn, la crucifixion a eu lieu le jour avant la fête de la Pâque). Les rencontres datent par conséquent d'avant la crucifixion et ont lieu pendant plusieurs jours de suite.

Au commencement, il est question d'une rencontre entre Jésus et ses disciples. Les disciples y sont représentés comme déraisonnables et reconnaissants à l'égard d'un autre dieu, ce qui fait rire Jésus. Un rôle particulier est

attribué à Judas. Il est le seul à reconnaître d'où est venu Jésus, à savoir « de l'éon immortel de la Barbélo ». Le nom de « Barbélo » revient dans plusieurs écrits gnostiques pour désigner le principe divin (souvent féminin) qui fait partie du domaine supérieur et est adjoint à l'esprit suprême et invisible (*cf.* également *infra* le cas de l'Apocryphon de Jean). Irénée et Épiphane évoquent tous les deux des gens qui vénèrent Barbélo et sont par conséquent appelés « barbéliotes ». L'origine du nom et sa signification sont incertaines, il joue cependant à différentes reprises un rôle dans les écrits gnostiques.

Dans l'ÉvJud, Jésus annonce qu'il communiquera à Judas « les secrets du royaume », en raison de la capacité de celui-ci à reconnaître la provenance de Jésus. Un autre occupera en outre sa place, pour que les douze disciples soient de nouveau au complet. L'ÉvJud présuppose donc aussi bien la tradition du cercle des douze disciples de Jésus que celle du remplacement de Judas par un autre disciple (*cf.* Ac 1,15-26).

Dans un autre dialogue, Jésus parle à ses disciples de la « grande (ou aussi : puissante), sainte génération » qui ne descend pas des mortels. Plus tard, l'écrit développera davantage cette allusion à un mythe gnostique. Jésus instruit Judas sur « la génération qui durera » et dont les âmes restent vivantes. Avant que Judas ne soit davantage initié à travers des visions à ce mythe intervient une critique des rites sacrificiels et du culte du Temple. Les disciples font part à Jésus d'une vision au cours de laquelle ils auraient aperçu des prêtres apporter des sacrifices, certains auraient même sacrifié leurs propres enfants ou se seraient rendus coupables d'autres iniquités comme l'égarement sexuel ou le meurtre. Il s'agit de toute évidence de la caricature polémique d'une pratique chrétienne orientée sur les rituels.

Judas est ensuite initié en détail à la nature du monde supérieur. On reconnaît au passage des éléments du mythe présenté plus en détail dans l'Apocryphon de Jean (*cf. infra*).

L'Évjud évoque « le grand esprit invisible » qui existe dans « l'éon éternel » et produit d'autres émanations (« émissions », « écoulements »). Du monde supérieur font partie Autogène et Adamas, dont est issue la « génération impérissable de Seth ». Parce que la figure de Seth, le troisième fils d'Adam et Ève (après Caïn et Abel) joue un rôle central dans quelques écrits, cette forme du mythe gnostique est quelquefois qualifiée de « gnosticisme séthien ». Seth n'est cependant pas une figure constitutive du mythe et peut prendre d'autres rôles dans d'autres écrits. Il convient donc plutôt de parler d'une « forme de base » du mythe gnostique. Dans celle-ci, « la génération qui ne vacille pas », également appelée « la génération de l'humain parfait », occupe un rôle de premier plan. Elle se compose de ceux qui appartiennent au domaine supérieur et qui héritent de la doctrine relative au monde supérieur. Seuls ceux qui appartiennent à la « génération inébranlable » de Seth seront rédimés.

Dans l'Évjud, Seth est identifié avec le Christ – tout comme dans « l'évangile selon les Égyptiens » de Nag Hammadi, avec lequel le mythe raconté dans l'Évjud présente de multiples points communs. Appartiennent en outre à ce mythe une multitude d'« illuminateurs », qui forment le monde des éons supérieurs. Le monde inférieur en revanche est formé par l'ange déchu Nébro, également appelé « Yaldabaôth », ainsi que par Saklas et les douze archontes. Ils créent Adam et Ève, dont est issue la race mortelle des humains, qui serviront Saklas. Dieu cependant a ordonné qu'Adam et les siens reçoivent la connaissance, pour que les seigneurs du monde souterrain n'aient aucun pouvoir sur eux.

À la fin, Jésus déclare à son propre sujet à Judas : l'homme terrestre qui le porte sera supplicié. Judas sacrifiera cet homme, il livrera donc l'homme mortel Jésus, qui diffère de son mode d'existence céleste. Après ceci, Judas voit un nuage lumineux dans lequel entre Jésus. Suit une brève

conclusion qui raconte comment Judas livre Jésus en échange d'une récompense.

L'évangile de Judas propose donc une interprétation tout à fait particulière de l'histoire de la trahison de Judas. Le contenu principal de l'écrit est constitué par le mythe de la genèse du monde supérieur et du monde inférieur, qui touche de près à la forme qu'on rencontre aussi dans d'autres écrits, dont l'Apocryphon de Jean. Ici, ce mythe est révélé à Judas, ce qui ne retient toutefois pas ce dernier de sacrifier l'humain terrestre Jésus. Ce faisant, il se comporte exactement comme les disciples critiqués au début et comme les prêtres sacrificateurs présentés comme ignominieux – et pire encore, car il sacrifie même Jésus en tant qu'incarnation de Seth. L'être impérissable Jésus, qui appartient au domaine supérieur, accède pour sa part au monde céleste.

« L'évangile berlinois inconnu »

L'écrit n'est documenté que par un codex en parchemin du VI^e siècle, mal conservé, qui a été acheté en 1967 par le musée égyptologique de Berlin. L'ensemble consiste en trois feuillets doubles, deux feuillets simples ainsi que 28 autres petits fragments. Il en reste les numéros de pages 99/100 et 107/108, ce qui indique qu'il s'est agi d'un codex volumineux. Nous n'avons plus moyen de savoir quels écrits il a contenu et quelle était la longueur de l'écrit appelé « évangile berlinois inconnu » (ÉBI). Le codex a été découvert au musée de Berlin par Paul Mirecki en 1991 et a été rendu accessible pour la première fois en 1998 grâce à une traduction en allemand réalisée par Hans-Martin Schenke. L'année suivante, Mirecki et Charles W. Hedrick en ont proposé une première édition scientifique (non dépourvue d'erreurs) sous le titre de *Gospel of the Savior* (« évangile

du Sauveur »), suivie en 2000 d'une deuxième traduction en allemand, réalisée cette fois par Uwe-Karsten Plisch. D'après une étude plus récente d'Alin Suciu, le texte fait partie, au même titre que de multiples autres écrits, par exemple *L'histoire de Joseph, le charpentier* mentionnée plus haut, d'un groupe de textes coptes ayant vu le jour à partir du v^e siècle et appartenant au contexte de l'Église copte de cette époque-là. Ils sont fréquemment attribués aux apôtres et sont quelquefois insérés dans des homélies des Pères de l'Église. Suciu regroupe ces textes sous le qualificatif « Apostolic Memoirs ».

Peu après la publication de l'ÉBI, on a reconnu qu'il avait des rapports avec le papyrus copte de Strasbourg (voir à ce sujet le sous-chapitre suivant). On a en outre supposé des liens avec l'ÉvPierre, mais ceux-ci restent incertains. On constate en revanche une proximité avec l'évangile selon Jean, que l'ÉBI rejoint sur certains plans.

Le texte se compose de dialogues entre Jésus, qui est la plupart du temps appelé « le Sauveur », et ses disciples, parmi lesquels André et Jean sont évoqués nommément. Il commence en plein milieu d'une phrase de Jésus sur le « royaume des cieux ». Dans la suite de son propos, Jésus les exhorte à quitter « cet endroit », parce que l'homme qui va le livrer approche (cf. Mc 14,42).

Les dialogues qui suivent sont analogues aux discours d'adieu de l'évangile selon Jean. Jésus prépare les disciples au fait qu'il ne sera plus parmi eux que pour un court moment. On trouve de fortes proximités avec Jn par exemple dans la déclaration « Moi et mon père, nous sommes un seul » (cf. Jn 10,30) ou dans l'interprétation de la mort de Jésus : il est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses disciples (cf. Jn 10,11), ce qui est associé à l'exhortation que les disciples doivent eux aussi donner leur vie pour leurs amis (cf. 1 Jn 3,16) et prolongé par le fait que Jésus donne sa vie pour les humains (cf. Jn 10,11 ; 15,13). Mais on trouve aussi des références à des paroles extracanoniques

de Jésus, comme : « Mais quiconque se rapproche trop de moi brûlera. Je suis le feu ardent. Quiconque [est près de moi] est près du feu. Quiconque est loin de moi est loin de la vie. » Cette parole se retrouve sous une forme semblable dans l'évangile selon Thomas (82), mais aussi chez Origène et chez Didyme l'Aveugle. Dans l'ÉBI, ces traditions sont combinées spécifiquement pour aboutir à une présentation de Jésus comme Dieu devenu homme expliquant à ses disciples le sens de sa mort.

On rencontre en outre une version du récit de la transfiguration. Les disciples sont transfigurés en même temps que Jésus et font l'expérience d'un voyage au ciel, au cours duquel ils rencontrent des gardiens de porte, des anges, des archanges et des chérubins avant de parvenir jusque devant le trône du Père. Immédiatement après vient une intéressante version de la scène de Gethsémani des évangiles synoptiques. Dans l'ÉBI, Jésus n'y est pas torturé par l'angoisse. Ce qui l'attriste, c'est le destin d'Israël. Jésus prie plusieurs fois le Père d'éloigner la coupe de la mort. La raison en est que Jésus veut être tué par un autre peuple, un peuple pécheur, au lieu d'Israël. Cela présuppose la vue également défendue dans d'autres écrits paléochrétiens (par exemple l'ÉvPierre) que Jésus a été tué par les juifs. L'écrit exprime en même temps le lien qui rattache Jésus à Israël, surtout lorsqu'il oppose le peuple d'Israël aux peuples pécheurs et qu'il qualifie Abraham, Isaac et Jacob de « ses bien-aimés ».

À la fin, Jésus tient un discours à la croix. On y trouve la distinction entre un homme qui rit et se réjouit et un autre qui pleure et se lamente – vraisemblablement une séparation du Jésus terrestre du Jésus céleste, comme on la trouve également dans l'ÉvJud et dans d'autres écrits du premier christianisme. Ce qui est en outre remarquable, c'est la signification conférée à la croix elle-même grâce au discours de Jésus. Cela présente une analogie avec

l'ÉvPierre, où la croix sort du tombeau à la suite de Jésus et obtient donc également sa propre signification.

En dépit de son état fragmentaire de conservation, « l'évangile berlinois inconnu » révèle une présentation originale des événements de la Passion.

La souffrance et la mort de Jésus reçoivent une interprétation approfondie à travers les dialogues avec les disciples juste avant la crucifixion. Outre les références aux évangiles synoptiques, on remarque surtout l'utilisation intensive de l'évangile selon Jean, dont l'ÉBI est également proche au niveau du contenu. Il y a par ailleurs des rapports avec l'évangile selon Pierre. Ici comme là-bas, le cadre narratif est formé par un récit à la première personne du pluriel (« nous ») des disciples ; dans les deux textes, ce sont les juifs qui sont responsables de la mort de Jésus ; il est question dans les deux cas de la prédication de Jésus au royaume des morts, et enfin la croix de Jésus joue un rôle à soi dans les deux textes.

Le papyrus copte de Strasbourg

Le papyrus consiste en deux pages écrites recto verso provenant d'un codex en papyrus conservé de façon très fragmentaire qu'on date du v^e ou du vi^e siècle. Elles sont la propriété depuis 1899 de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg (BNU) et ont été identifiées par Carl Schmidt comme appartenant à un évangile apocryphe (désigné par Copt. 5 et Copt. 6). On reconnaît sur la deuxième feuille les numéros de page 157 et 158. Les fragments laissent voir une parenté évidente avec l'ÉBI. Selon une étude de Stephen Emmel, les deux textes appartiennent au même écrit, hypothèse encore renforcée par l'étude d'Alin Suciu.

La première feuille contient au recto une prière de Jésus au Père, dans laquelle Jésus dit entre autres que Dieu lui

assujettira tout et que l'adversaire ainsi que l'aiguillon de la mort seront anéantis. Ce sont des échos nets de 1 Corinthiens 15. Au verso se trouve une variante de l'épisode de Gethsémani : Jésus s'adresse à ses disciples et annonce que l'heure de son enlèvement est proche (*cf.* Mc 14,41 et Mt 26,45). On trouve en outre la déclaration « l'esprit est volontaire mais la chair est faible » (*cf.* Mc 14,38//Mt 26,41). Jésus donne courage aux apôtres par la promesse que les ennemis terrestres n'ont de pouvoir que sur leur corps. Au recto de Copt. 6, on peut éventuellement reconstituer l'affirmation que Jésus révélera sa gloire aux disciples. Au verso, les apôtres professent qu'ils ont vu « la gloire de sa divinité » et qu'ils ont été investis du pouvoir de l'apostolat. Le papyrus faisait donc manifestement partie d'une scène d'adieux de Jésus comme on en trouve une semblable dans l'ÉBI.

Papyrus Vindobonensis Græcus 2325 (fragment du Fayoum)

Ce petit fragment (3,5 × 4,3 cm) écrit d'un seul côté appartient à la collection de la Bibliothèque nationale d'Autriche et provient vraisemblablement du Fayoum (Héracléopolis) en Haute-Égypte. Il a été publié pour la première fois en 1885 et on le date du III^e siècle. Le texte contient un discours de Jésus à ses disciples, dans lequel il leur annonce que « cette (?) nuit » – il s'agit manifestement de la nuit de l'arrestation et de l'interrogatoire de Jésus – ils s'offusqueront. Ce qui est justifié par une citation des Écritures qui se trouve également dans Mc 14,27 et Mt 26,31 : « Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées » (*cf.* Za 13,7). Pierre (dont le nom est écrit « PET » sous forme de *nomen sacrum*) répond : « Si tous les autres, p[as moi] ». Suit la prédiction par Jésus du reniement de Pierre. Il s'agit par conséquent d'un fragment avec un

épisode des récits de la Passion des évangiles synoptiques (Mc 14,26-31//Mt 26,30-35, un peu autrement Lc 22,31-34). Il est difficile de déterminer avec exactitude le rapport à ces derniers.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Dieter Lührmann a assimilé ce fragment à l'évangile selon Pierre. Pour ce faire, Lührmann complète une lacune dans la ligne 5, aux dires de laquelle Pierre apparaît comme un narrateur à la première personne : « Quand moi, Pierre, eus dit... » Mais ce complément est très invraisemblable. Il faut probablement lire : « Pierre disait... » Ainsi, l'argument décisif pour une assimilation à l'ÉvPierre disparaît. Il n'est plus possible de déterminer à quel écrit ce fragment a appartenu.

L'évangile de Nicodème et les Actes de Pilate

L'évangile de Nicodème (ÉvNic) se concentre exclusivement sur les événements de la Passion et de la Pâque. L'écrit a été rédigé en grec puis traduit dans de nombreuses langues. Il a exercé une abondante histoire des effets jusqu'à l'époque moderne, par exemple sur la conception des jeux de la Passion ou les représentations littéraires de la Passion de Jésus, ce dont témoigne notamment le nombre considérable de plus de 500 manuscrits qu'on en recense. Une raison essentielle à cela réside dans la description haute en couleur des événements de la Passion et de la Pâque, y compris la descente aux enfers du Christ. L'ÉvNic peut donc être vu comme un pendant aux évangiles de l'enfance. Il montre clairement que la souffrance et la mort de Jésus ont eu dès le début une grande importance pour la piété chrétienne, comparable à celle de sa naissance et de son enfance, et qu'elles ont été narrées en conséquence.

Ce n'est pas un hasard si l'ÉvNic partage avec les évangiles de l'enfance une histoire particulièrement complexe sur le plan de la tradition, ce qui apparaît ne serait-ce qu'au niveau des différentes appellations ainsi que de la composition de cet écrit. La partie la plus ancienne (les chapitres 1-16) remonte vraisemblablement au II^e siècle, comme les documents que nous évoquerons dans un instant le laissent supposer. Cette partie est également qualifiée d'« Actes de Pilate A » (à la différence des « Actes de Pilate B », dont nous traiterons un peu plus loin). Le texte A est conservé dans une version grecque et une version latine. Le prologue de la version grecque parle des « Actes de notre Seigneur Jésus Christ » que les juifs auraient rédigés en hébreu à l'époque de Ponce Pilate et que l'auteur Archo, un garde du corps romain au rang d'officier, qui s'était converti au christianisme, aurait traduits en grec. Dans sa version latine, l'écrit est cependant qualifié de « Faits et actions de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ » qui auraient été trouvés « dans le prétoire de Ponce Pilate, dans les archives publiques ». Dans les deux prologues, il est en outre question de notes rédigées par Nicodème en langue hébraïque, qui contiendraient les événements de la Passion. Cela semble en tout cas contredire le prologue grec qui affirme que les « Actes » auraient été écrits par les juifs. D'après l'évangile selon Jean, Nicodème avait été présent lors de la mise au tombeau de Jésus, si bien qu'il peut être considéré comme un témoin du procès contre ce dernier et des événements qui ont suivi, ce qui explique pourquoi l'écrit lui a été attribué.

Le titre « Acta (ou : Gesta) Pilati » est également documenté pour la première partie (chapitres 1-16), ce qui se reflète dans les renseignements du prologue que nous venons de citer. Elle raconte le procès de Jésus, au cours duquel Nicodème et quelques autres juifs prennent la défense de Jésus, la crucifixion et la mise au tombeau (1-11), suivis de la captivité de Joseph d'Arimatee et de sa

libération par l'intervention divine (12-16). Il est possible que cette deuxième partie ait été ajoutée postérieurement aux « Actes de Pilate » initiaux. Dans la version B vient ensuite le récit de la descente du Christ aux enfers (17-27). Des manuscrits latins médiévaux appellent pour leur part l'ensemble du texte « évangile de Nicodème », parce que Nicodème apparaît dans le prologue comme l'auteur qui aurait rédigé l'écrit en langue hébraïque.

On trouve en outre dans différents manuscrits diverses réécritures qui renvoient à l'abondante littérature consacrée à Pilate, dont font partie entre autres des lettres fictives de Pilate à l'empereur Claude et au tétrarque Hérode Antipas, des lettres à Pilate écrites par l'empereur Tibère et par Antipas ainsi qu'un « Martyre de Pilate » et un texte apparenté, « Lamentation de la vierge (Marie) ».

L'origine de l'histoire de la tradition de l'ÉvNic se trouve dans les Actes dits de Pilate. Dès le milieu du II^e siècle, on trouve dans la *Première Apologie* de Justin, une défense du christianisme adressée à l'empereur romain, la nouvelle que « des actes ont été établis sous Pilate » au sujet du procès contre Jésus. On y aurait consigné le déroulement de la crucifixion de Jésus, et cela de la façon dont elle est également décrite dans les évangiles (35,9). Plus loin, Justin remarque que les guérisons opérées par Jésus sont elles aussi notées dans ces actes (48,3). Environ cinquante ans plus tard, Tertullien mentionne dans son *Apologétique* que Pilate « qui en son for intérieur était lui-même chrétien » a renseigné l'empereur Tibère au sujet de l'agir de Jésus en Galilée, de sa crucifixion, de sa résurrection et de son ascension (21,24). Tertullien ne mentionne en revanche pas d'actes officiels du procès. Au IV^e siècle, cette tradition est reprise par Eusèbe. Il rapporte en outre l'existence d'Actes de Pilate inventés et diffusés par les païens à l'époque de l'empereur Maximin Daïa (mort en 311) pour honnir « notre Sauveur ». Plus tard au cours du IV^e siècle, Épiphane

présuppose à son tour l'existence d'actes chrétiens de Pilate.

Les actes chrétiens de Pilate seraient-ils donc une invention en réaction aux actes païens – et ceux-ci seraient-ils également inventés ? La situation est probablement encore plus complexe que cela. Des recherches plus récentes consacrées aux Actes de Pilate suggèrent qu'il s'agit d'un écrit du e

II siècle dans lequel sont formulées des objections juives contre Jésus. Cela s'accorde avec la note, mentionnée plus haut, du prologue grec de l'ÉvNic au sujet des actes rédigés par les juifs. Cet écrit aurait par la suite été réécrit et utilisé par les païens contre la croyance chrétienne. Les chrétiens auraient de leur côté adapté les Actes de Pilate – qui sont dans tous les cas une légende et non pas d'authentiques actes d'un procès – et les auraient compilés avec les autres parties susmentionnées pour former l'ÉvNic.

Les actes chrétiens de Pilate devraient donc avoir vu le jour au IV^e siècle et avoir été dotés du prologue (ou des prologues) au cours de la première moitié du V^e siècle, puis assemblés successivement avec les autres parties.

Ce qui peut également être relié aux indications temporelles contenues dans les prologues, qui diffèrent certes entre eux mais suggèrent une telle genèse.

Les Actes de Pilate commencent par les accusations que les juifs formulent devant Pilate à l'encontre de Jésus. Il prétendrait être fils de Dieu et roi, il profanerait le shabbat et il voudrait abolir la loi juive. À cela s'ajoute plus tard le reproche qu'il serait le fruit du commerce avec une prostituée, ce que cependant d'autres juifs démentent. Pilate doute de ces reproches et interroge Jésus. Mais quelques juifs exigent avec véhémence l'exécution de Jésus, ce sur quoi Nicodème prend le parti de Jésus auprès de Pilate en lui exposant ses objections formulées à l'encontre

des juifs. Quelques personnes qui avaient été guéries par Jésus le défendent à leur tour en racontant l'histoire de leur guérison, dont la femme qui souffrait d'hémorragies, laquelle porte le nom de Bérénice, qui correspond au latin « Véronique ». À la fin, Pilate se montre incapable de résister à l'ire des juifs et leur remet Jésus pour qu'il soit crucifié. Joseph d'Arimathie demande qu'on lui remette le cadavre de Jésus et l'inhume dans un sépulcre.

Dans la partie qui suit, les juifs font jeter Joseph dans un cachot pour se venger de l'inhumation de Jésus et des reproches qu'il leur a faits en sus. Mais lorsqu'ils vont l'interroger, sa prison est vide. Les gardiens placés devant le tombeau de Jésus relatent en outre qu'un tremblement de terre a eu lieu et qu'un ange a annoncé la résurrection de Jésus. Après que la tentative du Sanhédrin de répandre la rumeur que le cadavre de Jésus a été volé échoue, et que d'autres témoins de la résurrection de Jésus se présentent, Joseph est ramené de Galilée à Jérusalem, où Nicodème l'accueille dans sa maison. Il fait le récit au Sanhédrin de sa libération miraculeuse de la prison. Les juifs, qui avaient été réticents jusque-là, se laissent convaincre par les témoignages concordants de la résurrection de Jésus et finissent par professer leur foi en celle-ci.

La « descente aux enfers du Christ » (Actes de Pilate B) est narrativement liée à ce qui précède en ce qu'elle se présente comme un récit fait par Joseph. Il signale que non seulement le Christ, mais aussi beaucoup d'autres ont été ramenés à la vie, dont les deux fils de Siméon, qui avait déjà été mentionné auparavant et apparaît dans l'histoire de la Nativité de l'évangile selon Luc (Lc 2,25-35). Les deux fils consignent par écrit leur expérience aux enfers. En compagnie d'Abraham, le patriarche et prophète, ils auraient vu une grande lumière dont avait déjà parlé Ésaïe. Jean Baptiste rend de nouveau témoignage pour Jésus. Seth, le fils d'Adam, atteste qu'il a reçu à la porte du paradis la prophétie que le fils de Dieu descendra aux enfers 5500 ans

après la création du monde. Intervient une discussion entre Satan et Hadès au sujet de l'accueil de Jésus aux enfers, interrompue par une voix qui proclame l'ouverture des portes des enfers pour que le roi de gloire y entre. Jésus entre aux enfers, lie le Satan et délivre Adam et les autres prisonniers. Il les conduit au paradis, où ils sont accueillis par l'archange Michel. Hénoc et Élie y sont aussi, ainsi que le brigand nommé Dysmas qui avait été crucifié avec Jésus et auquel Jésus avait promis qu'il serait avec lui au paradis.

L'ÉvNic est une œuvre aussi complexe que significative sur le plan de l'histoire des effets. Il a été réécrit sans cesse et a exercé une influence majeure sur la perception de la Passion de Jésus jusqu'au Moyen Âge. On trouve une ancienne traduction allemande en prose dans l'évangélaire de Klosterneuburg du ^{xiv}^e siècle, une harmonie des évangiles contenant différents épisodes apocryphes consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus ainsi que des traditions puisées dans *La Légende dorée* et l'évangile de Nicodème. On trouve d'autres traductions dans la Bible manuscrite d'Augsbourg de 1350 et quelques autres manuscrits bibliques, avec quelquefois la remarque explicite que cet écrit ne fait pas partie de la Bible. Son effet s'est toutefois amoindri à l'époque moderne avec le commencement de la critique historique, qui rejetait surtout la partie consacrée à Jésus dans l'Hadès.

Note

1. N.d.E. : Nag Hammadi Codices. Ensemble de douze codices et quelques feuillets d'un treizième trouvés à Nag Hammadi. Publiés en français dans la Bibliothèque de la Pléiade sous le titre *Écrits gnostiques* (voir bibliographie).

Chapitre 5

LA DOCTRINE DU JÉSUS RESSUSCITÉ ET VIVANT

Introduction

Trois évangiles du Nouveau Testament racontent des apparitions de Jésus à ses adeptes après sa résurrection. Ces textes sont basés sur la profession de foi paléochrétienne en la résurrection de Jésus d'entre les morts, qui est présente dès les débuts de la foi chrétienne et a très tôt été reliée aux apparitions du Ressuscité. Les récits des apparitions représentent un lien entre l'agir terrestre de Jésus et sa continuation sous de nouveaux présages dans la période postpascale. Chez Matthieu, Jésus apparaît d'abord aux femmes qui s'éloignent du tombeau vide, puis il apparaît à ses disciples en Galilée et leur donne pour mission de prêcher la bonne parole à tous les peuples, à les baptiser et à les instruire dans la doctrine de Jésus. Chez Luc, Jésus apparaît d'abord à deux disciples en route pour Emmaüs et renouvelle avec eux la communauté du repas de l'époque de son agir terrestre. Il apparaît ensuite à ses disciples réunis à Jérusalem et leur explique que les écrits d'Israël se réfèrent à lui, avant d'être finalement accueilli au ciel. Les Actes des apôtres, qui constituent la suite de Luc, commencent par une autre apparition de Jésus à ses disciples. Jésus charge ses disciples de rendre témoignage de lui, de Jérusalem « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Vient ensuite le récit d'une deuxième ascension de Jésus aux cieux, d'où il ne retournera qu'à la fin des temps. Chez Jean, Jésus apparaît d'abord à Marie Madeleine puis devant les disciples réunis à Jérusalem, il

leur insuffle l'Esprit et les habilite à pardonner les péchés. Il apparaît enfin à Thomas, qui s'était d'abord montré incapable de croire en la résurrection du Crucifié, et lève ainsi son doute. Seul l'évangile selon Marc semble n'avoir pas contenu d'apparitions de Jésus à l'origine.

Dans les récits d'apparitions du Nouveau Testament, la période postpascale est mise en branle par Jésus lui-même. Ce faisant, les textes soulignent que celui qui est revenu d'entre les morts n'est pas simplement identique avec le Jésus prépascale. Les disciples ou Marie Madeleine ne le reconnaissent pas de prime abord, ses apparitions sont décrites comme des théophanies au cours desquelles il est subitement présent, y compris dans des pièces fermées, avant de disparaître tout aussi soudainement. Les textes insistent en même temps sur le fait que le Jésus qui apparaît n'est pas un être spirituel et désincarné, mais le Crucifié en personne, reconnaissable à ses plaies. Cette étroite imbrication de la continuité et du nouveau départ est une caractéristique importante des récits d'apparitions du Nouveau Testament.

Les apparitions du Jésus ressuscité sont un élément central de la tradition consacrée à Jésus du premier christianisme. C'est pour cela que de tels récits ont été ajoutés après coup à l'évangile selon Marc. L'évangile selon Jean aussi a été enrichi d'un chapitre avec des apparitions supplémentaires, alors que cet écrit contenait déjà une conclusion à la fin du chapitre 20. Cette tradition a été développée dans les textes apocryphes des II^e et

III^e siècles. Ce faisant, les récits des évangiles néotestamentaires sont souvent pris comme points de départ pour exposer abondamment la doctrine de Jésus en tant que Ressuscité. Cette doctrine va la plupart du temps bien au-delà du Nouveau Testament et contient des traditions dénotant des évolutions au sein du christianisme des II^e et III^e siècles.

Des compléments aux évangiles néotestamentaires : Jean 21 et la fin secondaire de Marc

Au cours de la première moitié du II^e siècle, différentes fins ont été ajoutées à l'évangile selon Marc, dans lesquelles sont racontées des apparitions du Ressuscité à ses disciples et des missions qu'il leur confie. La raison en est qu'en l'absence de ces fins, Mc se conclut d'une manière très étrange, à savoir par la remarque que les femmes n'ont pas mené à bien leur mission d'annoncer aux disciples de Jésus la nouvelle de sa résurrection parce qu'elles avaient peur. Les codices bibliques du IV^e siècle les plus anciens (*Sinaiticus* et *Vaticanus*) se closent par conséquent sur les mots « parce qu'elles avaient peur » (Mc 16,8). Eusèbe, Jérôme et Grégoire de Nysse connaissent également cette fin. Il y a controverse sur la question si la fin initiale de l'évangile selon Marc a été perdue ou si le récit s'était réellement terminé de cette étrange façon. Des fins secondaires sont en tout cas attestées dès les premiers temps.

La « finale courte de Marc » est transmise par le Codex Bezae Cantabrigiae, un manuscrit latin du début du V^e siècle. Il dit :

Or, tout ce qui leur avait été ordonné, elles [l']annoncèrent de manière concise à ceux qui étaient autour de Pierre. Après cela, Jésus lui-même [leur apparut et] envoya par eux, du levant et jusqu'au couchant, la prédication sacrée et incorruptible du salut éternel. Amen.

La remarque que les femmes n'ont rien dit à personne parce qu'elles avaient peur est en conséquence absente du Codex Bezae Cantabrigiae. Dans cette version, Mc se conclut donc par l'accomplissement de la mission confiée par l'ange du sépulcre et par l'agir de Jésus à travers les apôtres.

La finale longue de Marc, également dite « canonique », se trouve dans de nombreux manuscrits, dont un grand nombre indiquent par une marque qu'ils sont au courant de l'ajout postérieur. Cette fin se trouve en règle générale aussi dans les éditions contemporaines de la Bible, où il est la plupart du temps également signalé qu'il s'agit d'un complément apporté à une date plus tardive. Certains manuscrits contiennent même les deux fins de Mc. La finale longue de Marc n'a pas été conçue comme une suite de Mc, mais indépendamment de celui-ci. Elle contient le récit de plusieurs apparitions qui prennent appui sur des traditions déjà existantes : Jésus apparaît à Marie Madeleine, à deux disciples et à onze disciples (le cercle des douze sans Judas) pendant le repas. Il les instruit au sujet de la relation entre foi, baptême et rédemption et les envoie annoncer l'Évangile à travers le monde. À la fin, il est accueilli aux cieux.

Une fin a également été ajoutée postérieurement à l'évangile selon Jean, au début du II^e siècle. Contrairement à la fin secondaire de Marc, elle a toutefois été délibérément conçue comme une suite de Jn. Elle s'en inspire étroitement sur le plan du langage et du contenu et pose des accents bien à elle par rapport à ce qui précède. Jésus apparaît à ses disciples au bord du lac de Tibériade et célèbre un repas avec eux. Il investit ensuite Pierre de la fonction de « berger » de ses « brebis », donc de dirigeant de la communauté, la triple répétition de la mission correspondant au triple reniement de Jésus par Pierre. On rencontre enfin une parole de Jésus au sujet du « disciple favori » : il « restera » jusqu'au retour de Jésus - c'est sans doute un renseignement sur l'importance durable de ce disciple pour la communauté. Le chapitre se conclut par une deuxième fin de livre après Jn 20,30-31.

Le « chapitre post-scriptum » de Jn continue donc celui-ci par une autre apparition de Jésus ainsi que par la concentration sur Pierre et sur le disciple bien-aimé. Ainsi, Jn

est réécrit pour correspondre à la situation de la communauté postpascale. La mission dont Pierre est investi montre que son rôle devait être renforcé, ce qui correspond à l'importance qu'il reçoit dans la tradition chrétienne.

Les compléments aux évangiles selon Marc et selon Jean montrent par conséquent comment les apparitions de Jésus prolongent les effets de son agir terrestre jusque dans la période postpascale. Ce que les évangiles racontent au sujet de Jésus gagne de cette façon une signification constitutive pour l'Église en train de se former. Mais des apparitions du Ressuscité sont également racontées dans des écrits qui ne contiennent pas de narration de l'agir terrestre de Jésus.

L'Epistola Apostolorum

Bien que l'« Epistola Apostolorum » (EpAp) soit une « épître des apôtres » selon l'appellation qui lui a seulement été attribuée au ^{xx}e siècle, elle fait partie des évangiles de par son caractère littéraire. Le texte n'est intégralement conservé qu'en éthiopien et il est attesté par 14 manuscrits.

Ceux-ci datent tous de la période débutant au ^{xv}e siècle, ce qui indique l'importance persistante que cet écrit possède pour l'Église éthiopienne. Des parties du texte sont conservées en copte, et il existe en outre une feuille avec un texte latin. L'écrit a probablement été rédigé en grec au ^e ⁱⁱ siècle, il fait donc partie des premiers évangiles hors du Nouveau

Testament. Aux dires de son cadre narratif, il se présente comme une épître des apôtres de Jésus Christ à l'Église aux quatre points cardinaux. Il aurait été rédigé en réaction à la fausse doctrine de Simon et Cérinthe, deux noms qui symbolisaient de façon quasi paradigmatique les doctrines rejetées par l'Église au sein du premier christianisme.

La première partie (ch. 1-12) annonce le contenu de l'épître. Les apôtres, dont les noms sont énumérés au chapitre 2, témoignent pour commencer qu'ils ont vu et palpé le Seigneur Jésus Christ après sa résurrection et qu'il leur a ensuite révélé des choses étonnantes. Suit une récapitulation de l'agir de Jésus depuis sa naissance de Marie et Joseph, l'énumération de miracles de Jésus également connus grâce aux évangiles néotestamentaires, sa crucifixion à l'époque de Ponce Pilate et d'Archélaos (ce dernier renseignement repose manifestement sur une erreur chronologique, car Archélaos n'a été souverain en Judée et Samarie que jusqu'à l'an 6), sa mise au tombeau et enfin les apparitions du Ressuscité aux trois femmes au tombeau puis aux disciples. Cette partie de l'écrit vise donc nettement à porter témoignage de l'agir terrestre de Jésus, y compris sa mort et ses apparitions après sa résurrection.

Le chapitre 13 marque le début d'une nouvelle partie, au cours de laquelle le Ressuscité instruit ses disciples sur son existence céleste avant sa venue sur terre, sur sa venue non reconnue dans la sphère terrestre, ainsi que sur la résurrection, qui concerne la chair, l'âme et l'esprit. Le chemin de Jésus Christ est, ce faisant, dépeint de manière détaillée : il commence dans le monde supérieur, chez le « père de l'univers », et il mène également aux enfers, chez les patriarches et les prophètes d'Israël. Cette partie est conçue comme un dialogue entre Jésus et ses apôtres, les apôtres posant sans cesse de nouvelles questions au Ressuscité, qui servent de point de départ à d'autres leçons. Cette forme littéraire se retrouve dans de nombreux écrits du II^e et III^e siècle, qui sont par conséquent également qualifiés d'évangiles

« dialogués » ou « des apparitions ».

Outre les onze apôtres, l'EpAp voit aussi apparaître Paul. L'écrit reprend le récit de la conversion de Paul tel qu'il figure dans les Actes des apôtres néotestamentaires et le

remanie de façon à intégrer Paul au cercle des apôtres : Jésus prédit aux apôtres qu'ils rencontreront Paul et que celui-ci sera délivré de sa cécité par leur action. À la fin, Jésus envoie les apôtres annoncer la Bonne Nouvelle et les charge de devenir « les pères et maîtres et serviteurs » de l'humanité. Jésus clôt enfin la conversation en leur annonçant que celui qui l'a envoyé viendra dans trois jours et trois heures pour l'emporter avec lui. Suit un récit de l'ascension de Jésus, avant que l'écrit ne se termine sur la parole de Jésus : « Allez en paix ! »

L'EpAp appartient à un contexte dans lequel la venue de Jésus Christ « en chair », donc son incarnation effective, était aussi controversée que la résurrection corporelle des chrétiens. Diverses opinions étaient défendues à cet égard, qu'on qualifiait parfois de « docétiques » ou de « gnostiques ». Cela se rapporte aux doctrines qui insistaient sur la divinité de Jésus et sur son appartenance au domaine céleste aux dépens de son véritable être homme. Le problème en toile de fond concerne en fin de compte toute représentation censée faire tenir ensemble la nature divine et la nature humaine de Jésus Christ. Si c'est sa divinité qui est mise en avant, cela peut se faire au détriment de son humanité, surtout de sa mort sur la croix. Si en revanche l'accent est mis sur cette dernière, on doit se demander comment parler encore de sa divinité complète. Peut-on affirmer d'un être divin qu'il a été exécuté par crucifixion et qu'il est réellement mort ? Le problème qui se présente ici a régi de façon prépondérante les discussions christologiques au sein du christianisme antique. L'Église chrétienne a fini par professer que Jésus Christ était aussi bien de nature divine que de nature humaine : un « vrai Dieu de vrai Dieu » qui s'est fait chair, qui a été crucifié et inhumé et qui a ressuscité le troisième jour. Ces formules du symbole de Nicée-Constantinople de l'an 381 fixent en fin de compte un paradoxe ou encore un compromis : à savoir que la profession de foi en Jésus Christ ne peut ni souligner sa

divinité aux dépens de son humanité, y compris de sa mort, ni faire l'inverse. Cette profession de foi est le résultat de controverses difficiles qui ont débuté au II^e siècle et se reflètent également dans l'EpAp. Elles transparaissent aussi, d'une manière différente, dans d'autres évangiles des apparitions.

L'évangile selon Marie

L'évangile selon Marie (ÉvMar) est attesté principalement par un codex copte du V^e siècle appartenant à la collection de papyri de Berlin et qui se trouve dans le centre archéologique ou encore le Neues Museum à Berlin, où il est désigné par Berolinensis Gnosticus 8502 (BG). Il contient quatre écrits, dont deux – comme dans le cas du Codex Tchacos mentionné plus haut – se trouvent également dans les codices de Nag Hammadi. Le premier écrit est l'ÉvMar, suivi de l'Apocryphon de Jean attesté trois fois dans les codices de Nag Hammadi (voir ci-dessous), de la « Sagesse de Jésus Christ » (voir ci-dessous) ainsi enfin que d'un quatrième écrit intitulé l'« Acte de Pierre ». Il existe donc, comme dans le cas du Codex Tchacos, des liens avec les écrits de Nag Hammadi.

L'ÉvMar n'est conservé que de façon incomplète dans le BG. Le texte commence sur la page 7, les six premières pages sont par conséquent perdues. Il manque en outre les pages 11 à 14, tandis que les pages 15 à 19 sont conservées, y compris le titre « L'évangile selon Marie » (placé à la fin, comme fréquemment dans les écrits antiques). Il est manifestement question de Marie Madeleine, qui joue également un rôle particulier dans l'évangile selon Jean en tant que premier témoin de la Résurrection et qu'on rencontre aussi dans d'autres évangiles apocryphes.

Outre le texte copte de Nag Hammadi, il existe deux papyri grecs avec des fragments de l'ÉvMar. POxy 3525 du III^e siècle contient un morceau de texte qui est également attesté sur les pages 9-10 du BG. Le Papyrus Rylands 463, qui date également du III^e siècle, livre un analogue grec d'un passage des pages 17-19 du BG. Ces papyri permettent de dater avec certitude la rédaction de l'ÉvMar en grec du III^e, voire du II^e siècle.

Le texte conservé commence au milieu d'un dialogue de Jésus avec ses disciples des deux sexes – il présuppose manifestement la situation d'une instruction postpascale – sur la matière et la rédemption. Jésus leur enseigne que toutes les choses se dissolvent et retournent à leur origine respective. On reconnaît là-dessous l'idée que le lien entre le domaine supérieur, spirituel, et le domaine inférieur, matériel, n'est pas fait pour durer et que les deux se sépareront. La matière est, ce faisant, jugée négativement, parce qu'elle provoque des désirs contre nature. Après que Jésus a pris congé avec le salut de paix et qu'il est parti, les disciples commencent à se désespérer, parce qu'ils supposent qu'ils ne seront pas épargnés, puisque Jésus lui-même ne l'a pas été. Au milieu de cette situation, Marie se lève, embrasse les disciples comme ses frères et les exhorte à ne pas se figer dans le deuil et le doute. Pierre l'exhorte alors à son tour à leur révéler les paroles du Sauveur :

Soeur, nous savons que le Sauveur t'aimait plus qu'aucune autre femme. Dis-nous donc les paroles du Sauveur dont tu te souviens, celles que tu connais, que nous ne connaissons pas et que nous n'avons pas entendues. (ÉvMar 10,1-6)

L'évangile selon Philippe aussi (voir ci-dessous) mentionne que c'est Marie que Jésus aimait le plus. On reconnaît ici en

outre une concurrence entre Pierre et Marie, qui sera reprise et amplifiée à la fin de l'écrit.

Marie fait ensuite part aux disciples d'une vision au cours de laquelle elle a vu le Seigneur. Cette vision, comme le lui enseigne le Seigneur, n'est pas vue avec l'âme ou avec l'esprit, mais avec la raison. On reconnaît ici une anthropologie tripartite qui est apparentée à la forme de l'anthropologie philosophique postulant que l'humain est un être défini par son âme et prisonnier de son corps.

Marie raconte ensuite le contenu de la vision, dont le début n'est cependant pas conservé à cause des pages manquantes. Elle traite de l'ascension de l'âme, qui doit franchir l'obstacle de quatre pouvoirs qui cherchent à l'empêcher de s'élever mais y échouent. Le troisième pouvoir – le premier dont le nom soit conservé – s'appelle « ignorance », le quatrième possède sept formes, dont font partie le désir, l'ignorance et « le royaume de la chair ». L'âme réussit à anéantir tout ce qui veut empêcher son ascension et à s'affranchir du monde matériel.

Immédiatement après la vision vient le récit d'une discussion entre André, Pierre et Marie. André et Pierre ne croient pas que le Sauveur ait confié à Marie la doctrine de l'ascension de l'âme. Pierre s'indigne même de ce que Marie affirme être davantage élue que les disciples. Le mot conciliant de la fin revient à Lévi, qui réprimande Pierre de s'être montré colérique et constate que le Sauveur semble manifestement avoir réellement aimé Marie « plus que nous ». Il exhorte à attirer « l'homme parfait » et à proclamer l'Évangile. L'écrit se clôt sur la remarque que c'est ce que les disciples s'apprêtent à faire.

L'ÉvMar témoigne d'une leçon donnée par Jésus ressuscité au sujet de la rédemption de l'âme par son ascension dans le monde supérieur. L'enseignement de Jésus reçoit donc ici un nouveau contenu par rapport à son contexte prépaschal. Pour ce faire, l'ÉvMar s'inscrit dans la continuité de la situation, présente dans les évangiles néotestamentaires,

d'une apparition du Ressuscité qui instruit ses disciples des deux sexes. Comme dans l'EpAp, cette situation forme le contexte narratif de nouvelles leçons prodiguées par Jésus. Mais au contraire de ce qu'on constate là-bas, le contenu de l'ÉvMar n'est pas centré sur la corporalité de la résurrection, mais sur la séparation du corps (la matière) et de l'âme. On reconnaît làdedans une controverse sur le monde terrestre, la résurrection du corps et l'ascension de l'âme, qui naît au cours du II^e siècle. Tandis que les uns maintiennent que Jésus et les croyants ressuscitent corporellement, d'autres écrits défendent la vue inspirée d'une position philosophique (platonicienne) voulant que la rédemption ne concerne que l'âme, qui doit pour cela abandonner le monde terrestre. Dans l'ÉvMar, cela est présenté comme le contenu d'une vision que Jésus a fait parvenir à Marie. Le conflit entre Marie d'un côté et André et Pierre de l'autre pourrait en outre refléter une controverse entre différents groupes au sein du premier christianisme qui invoquaient différentes personnes de l'entourage de Jésus comme autorité. Marie Madeleine a pu se prêter à cela parce qu'elle est le premier témoin d'une apparition de Jésus dans Jn et qu'elle pouvait ainsi faire concurrence à Pierre, dont l'importance au sein du christianisme croissait sans cesse.

La « Sagesse de Jésus Christ »

La « Sagesse (*sophia*) de Jésus Christ » (SJC) est attestée par deux manuscrits coptes : elle se trouve comme quatrième écrit dans le Codex III de Nag Hammadi ainsi que comme troisième écrit dans le BG. Comme dans le cas de l'ÉvThom et de l'ÉvMar, on en conserve un fragment qui témoigne de la genèse du texte en langue grecque. POxy 1081, une feuille de papyrus du IV^e siècle écrite recto verso, offre un parallèle grec au dialogue de Jésus avec Thomas (cela peut être déduit des parallèles coptes) et Marie.

Une des particularités de cet écrit est son étroit parallélisme avec un autre écrit sans lien avec le christianisme. La *Lettre d'Eugnoste* est un écrit, attesté par deux exemplaires trouvés à Nag Hammadi (une version courte et une version longue), qui contient sous forme épistolaire (« le bienheureux Eugnoste aux siens ») le contenu communiqué dans la SJC par Jésus à ses disciples des deux sexes. Le texte de la SJC est en grande partie parallèle à celui de la *Lettre d'Eugnoste*. Il contient en outre un récit-cadre dans lequel Jésus apparaît à ses douze disciples masculins et ses sept disciples féminins sur « la montagne » en Galilée (*cf.* Mt 28,16, où sont évoqués les onze disciples hormis Judas) qui est peu après appelée « mont des Oliviers » (ce qui est une localisation inexacte mais établit un lien avec l'Ascension de Jésus). Jésus n'apparaît pas « dans sa forme d'avant, mais en un esprit invisible », sous la forme d'un « grand ange de lumière ». Comme dans d'autres récits d'apparitions, il y a donc insistance explicite sur le fait que l'apparition du Ressuscité se distingue de son existence terrestre d'avant. Ce constat permet de conclure que la doctrine exploitée dans cet écrit a été intégrée postérieurement au contexte d'une instruction dispensée par le Ressuscité.

Le Ressuscité adresse le salut de paix aux disciples et commence à les instruire au sujet de ce qui les rendait perplexes, à savoir « la nature de l'univers et le plan du salut du Sauveur ». Suivent de longues explications données par Jésus, ici la plupart du temps appelé « le Sauveur parfait », sur la nature de Dieu, le monde supérieur, la genèse du monde inférieur et la voie de la rédemption. Ces leçons sont sans cesse interrompues par des questions des disciples – Philippe, Matthieu, Thomas, Bartholomée et Marie – qui font avancer les explications.

Le contenu principal de la SJC, c'est la description de la façon dont est constitué le monde supérieur. Le Dieu suprême, également appelé « ancêtre », est immortel,

incr  , inconnaissable, inatteignable et sans nom. Cette « th  logie négative » est tout à fait typique des écrits gnostiques. Elle se fonde sur des réflexions philosophiques au sujet de Dieu, du monde et des êtres humains, reçues sous l'angle de la th  logie chrétienne. La rédemption y est généralement présentée comme un savoir au sujet du domaine supérieur, considéré à la fois comme le lieu d'origine et la destination de l'humain. Cette conception fréquemment présupposée dans les dialogues du Ressuscité avec ses disciples est réalisée de différentes façons. Le degré selon lequel des notions mythologiques y sont expliquées ou simplement évoquées peut varier tout autant que les conséquences de la voie vers la rédemption qui y est présentée – c'est de ces lectures possibles que dépend s'il s'agit surtout ou exclusivement de la connaissance du lien entre ces idées ou s'il y a aussi exhortation à mener sa vie d'une certaine manière.

La SJC accorde – dans le même registre que l'  vMar – une importance centrale au savoir nécessaire à la rédemption. En fait partie l'idée que le Dieu   ternel possède une représentation à sa propre image, appelée « Père ». Celui-ci est le commencement de tous ceux qui apparaissent. Le commencement de l'humanité est un homme immortel et androgyne, également appelé « engendreur » et « raison parfaite en soi ». Sa compagne est la « grande sagesse » (Sophia), avec laquelle il engendre le « fils de l'Homme », dont le nom est « Christ » et qui est également un être androgyne. Celui-ci engendre le Sauveur avec sa compagne, la sagesse. La chute de Sophia a entraîné la naissance du monde inférieur, dont le créateur se nomme « Yaldabaôth » (on le rencontre également dans d'autres écrits comme l'  vJud et l'Apocryphon de Jean), et celle des êtres humains, qui sont reliés au monde supérieur grâce aux gouttes de sa lumière qui leur sont parvenues. Jésus, en tant que « Sauveur parfait », défait cette entrave et permet à la lumière de s'élever vers le Père.

L'écrit se conclut par une brève note précisant que le « bienheureux Sauveur » disparaît après avoir prononcé ces paroles et que les disciples sont pris d'une grande joie et se mettent à proclamer l'Évangile de Dieu, le Père éternel.

La « Sagesse de Jésus Christ » constitue donc une réinterprétation de l'enseignement de Jésus sur la base d'un mythe consacré au Dieu suprême, à la genèse du monde et à la rédemption de l'humanité. Elle rejoint en cela l'ÉvMar et devrait avoir été écrite à peu près à la même époque. Tandis que dans l'ÉvMar la doctrine de l'ascension de l'âme est enseignée au cours d'une vision, la doctrine du Dieu suprême et bon et de la nature du monde supérieur est enseignée ici par le Ressuscité lui-même. On discerne dans les deux cas des notions mythologiques qui placent l'enseignement de Jésus dans d'autres contextes par rapport aux évangiles néotestamentaires. Comme il est présupposé que ces évangiles soient connaissables, le concept de base de ces écrits affirme que seul le Jésus ressuscité a communiqué à ses disciples les contenus déterminants en vue de la rédemption.

L'Apocryphon de Jean

L'Apocryphon de Jean (ApocrJn) est un écrit fondamental pour les dialogues postpascals de Jésus. Son importance est démontrée ne serait-ce que par le fait qu'il en subsiste quatre manuscrits coptes : trois de Nag Hammadi – où l'écrit figure respectivement au début des codices II, III et IV, ce qui témoigne significativement de sa mise en avant – et un du BG (l'ApocrJn y constitue le deuxième écrit après l'ÉvMar). Il faut cependant distinguer entre une version courte et une version longue. La version courte se trouve dans le NHC III et le BG, la version longue dans les NHC II et IV. Il faut en outre – comme dans le cas de la SJC – tenir compte ici aussi d'un autre texte présentant des similitudes

étroites avec le contenu de l'ApocrJn, sans toutefois contenir de cadre narratif. Dans le premier livre de son *Contre les hérésies*, Irénée présente la doctrine des « barbélognostiques » (cf. également *supra* le sous-chapitre consacré à l'ÉvJud). Cette doctrine concorde dans une large mesure avec la première partie de l'ApocrJn. On a donc manifestement donné après coup au mythe décrit dans l'ApocrJn la forme d'un dialogue du Jésus ressuscité avec, ici, le disciple Jean. Irénée, qui écrivait en grec, connaissait de toute évidence une version grecque de cette doctrine, ce qui semble indiquer que les versions coptes de l'ApocrJn sont des traductions à partir du grec. D'autres observations langagières permettent d'étayer cette hypothèse. La base de cet écrit remonte sans doute au II^e siècle, tandis que le cadre narratif peut être daté du III^e siècle.

L'écrit s'intitule « L'Apocryphon de Jean » (version courte) ou encore « L'Apocryphon selon Jean » (version longue). Ce dernier intitulé remonte très vraisemblablement à une version grecque, comme le suggère la construction « évangile selon... » propre aux titres des évangiles néotestamentaires et d'autres évangiles (Pierre, Thomas, Marie). L'ApocrJn se conçoit donc résolument comme un écrit « apocryphe » transmettant un enseignement de Jésus autrement resté caché. Pourtant, le titre, qui est en réalité incomplet (sa traduction exacte serait « L'apocryphe d'après Jean... »), peut aussi s'entendre de telle façon que c'est l'évangile « apocryphe », donc « caché », de Jean qui est proposé ici – par analogie avec les titres « selon Jean », « selon Marc », etc., qui sont également incomplets et sur le modèle desquels ce titre-ci a manifestement été forgé. Le lien avec Jean semble probable parce que Jésus y apparaît comme le révélateur du monde céleste et de la rédemption et qu'il y dispense également des leçons à ses disciples dans de longs discours d'adieu (Jn 14– 16).

Le début raconte comment Jean, le frère de Jacques et fils de Zébédée (*cf.* Mc 1,19) se rend au Temple et y rencontre un pharisien nommé Arimánias (ou Arimánios). Celui-ci formule le reproche que le maître suivi par Jean les a trompés et s'est détourné des traditions de leurs pères. Le pharisien joue par conséquent - à peu près comme dans le POxy 840 (voir *supra*) - le rôle de celui qui insiste sur l'importance des traditions juives, dont Jésus est pour sa part écarté.

Jean ne répond pas mais s'attriste et s'interroge sur la provenance du Sauveur et sur la nature de l'éon « vers lequel nous irons ». Ainsi sont posées les questions qui jouent fréquemment un rôle dans les écrits gnostiques et qui sont en même temps les questions fondamentales de la philosophie : d'où venons-nous ? Où allons-nous ? Que devons-nous faire ? Quel chemin conduit à la rédemption ?

Pendant que Jean réfléchit à tout cela, il reçoit une vision lumineuse au sein de laquelle le Christ lui apparaît sous la forme d'un enfant, puis juste après sous la forme d'un vieillard et enfin sous de nombreuses autres formes. Il se présente à lui comme Père, Mère, Fils, éternel, intachable et immélangé. Il annonce à Jean qu'il l'éclairera sur « ce qui est et ce qui est devenu et ce qui devra être » ainsi que sur « l'homme parfait ».

Suit le mythe qui se retrouve aussi chez Irénée et qu'on peut qualifier de « mythe fondamental » du gnosticisme (*cf. supra* au sujet de l'ÉvJud). Il commence par une description détaillée du Dieu suprême, invisible et impérissable, qui existe sous forme de lumière pure et constitue l'origine de tout (*cf.* également la « théologie négative » dans la SJC). On reconnaît làdedans un trait important du mythe, à savoir la référence à une origine inconnaissable dont l'éloignement du monde est infini. À côté du Dieu éternel et inconnaissable prend place Barbélo en tant que principe féminin. Elle naît du devenir-objet de la pensée du Dieu illimité, elle se rapporte donc entièrement à lui. Vient

ensuite une élaboration plus poussée du mythe du monde supérieur, auquel appartiennent diverses émanations comme la *pronoïa* (« providence »), l'*aphtharsia* (« impérissabilité »), la *zoé* (« vie ») et l'*alètheia* (« vérité »). Le jaillissement d'une étincelle de lumière en Barbélo donne naissance à l'Oint (Christ), que vient rejoindre la raison. Une spécificité du mythe, qu'on rencontre aussi dans d'autres écrits, est constituée par les « quatre illuminateurs ». Ils sont issus de la raison et symbolisent le discernement, la clémence, la perception et l'intelligence, à chacun d'entre eux étant respectivement associés trois autres éons.

La partie négative du mythe commence par la présentation de la sagesse. Elle veut produire une créature à sa propre image, mais comme elle agit sans la coopération de l'Esprit, elle produit le Yaldabaôth. Lorsqu'elle s'en rend compte, elle le cache et le rejette. Yaldabaôth produit à son tour douze puissances (ou « pouvoirs ») et intronise sept rois à travers lesquels il règne sur le monde inférieur. Il est « un dieu jaloux » qui affirme à son propre sujet : « Il n'y a pas d'autre dieu en dehors de moi. » Yaldabaôth est donc dépeint comme une caricature négative du Dieu vétérotestamentaire.

Après la cosmogonie vient la description de la création de l'homme. Les « pouvoirs » de Yaldabaôth disent : « Créons l'homme à l'image de Dieu et à notre ressemblance » - une référence explicite au récit de la création de l'homme dans l'Ancien Testament. Cette création est aussitôt décrite en détail, dans la version longue, comme une œuvre commune à laquelle chaque pouvoir contribue sa part. Yaldabaôth qui, en raison de son origine, possède un esprit qui donne la vie, en insuffle quelque chose à l'homme (Adam). La réinterprétation ainsi entamée de l'histoire biblique de la Création se poursuit de plus belle : les souverains terrestres sont jaloux et emmènent Adam au paradis, où il doit manger du fruit de l'arbre de la connaissance. À la question de Jean si ce n'était pas plutôt le serpent qui avait enseigné à Adam

à en manger, le Sauveur répond que le serpent lui avait enseigné à manger « du mal de la procréation ». Vient ensuite le récit de la création de la femme (Ève) à l'image de la compagne qui avait été donnée auparavant à Adam et qui s'était nommée Zoé. Yaldabaôth les chasse du paradis et viole Ève, ce dont naissent Élohim et Yahvé (deux appellations vétérotestamentaires de Dieu), également nommés Caïn et Abel. Adam en revanche engendre avec Ève un fils à sa propre image, qu'il appelle Seth.

À cet endroit est intercalé un dialogue entre Jean et le Sauveur ou encore le Christ, qui traite du sauvetage des âmes. Les âmes sur lesquelles descendra l'esprit de la vie seront sauvées, tandis que les autres seront transportées sur le lieu du châtement éternel.

Yaldabaôth regrette d'avoir créé les êtres humains en général et veut les anéantir au moyen d'un déluge. Noé en est informé par la *pronoïa*

(« providence », « prévoyance ») et il se cache avec de nombreux humains de la « génération inébranlable » pour ne pas périr. Le texte remarque expressément qu'ils ne se sont pas cachés dans une arche, mais dans un nuage de lumière – une autre réinterprétation explicite du récit biblique de la Création. Ensuite, des anges envoyés par Yaldabaôth engendrent des descendants avec des femmes terrestres qui meurent sans avoir reconnu la vérité. Enfin, la *pronoïa*, qui apparaît comme narratrice à la première personne dans le passage final, se rend dans le domaine terrestre de l'obscurité, elle apporte le souvenir à l'homme et le reconforte afin que la mort n'ait plus de pouvoir sur lui.

À la fin, le récit-cadre reprend : Jean doit consigner ce qu'il a entendu, le conserver et ne pas l'échanger contre un cadeau. Le Sauveur disparaît à nouveau et Jean se rend auprès de ses condisciples pour leur faire part de ce qu'il a entendu.

L'ApocrJn contient donc un mythe détaillé consacré au monde supérieur, à la genèse du monde inférieur et à la

création de l'être humain. Comme dans les autres écrits de Nag Hammadi (notamment *L'Hypostase des archontes* [NHC II,4] et *Sur l'origine du monde* [NHC II,5 ; XIII,2]), il se présente comme une réinterprétation polémique du récit biblique de la Création de Genèse 1-7 à l'aide de motifs platoniciens. On reconnaît là-dessous un intérêt pour le développement d'une alternative aux conceptions israélites et juives de Dieu et de la rédemption comme contexte pour la foi chrétienne. Cet intérêt se dénote aussi dans d'autres « évangiles dialogués » (comme l'ÉvMar et la SJC que nous avons déjà évoqués), même s'il n'y est pas exprimé sous la forme d'une répudiation provocatrice des contenus bibliques. Parmi les évangiles apocryphes, l'ApocrJn constitue l'écrit qui relie le plus amplement un mythe gnostique de la Création et de la rédemption avec un récit-cadre afin de se présenter comme un enseignement du Sauveur Jésus.

L'épître apocryphe de Jacques

L'épître apocryphe de Jacques (ApocrJac) est attestée dans une version copte contenue dans le NHC I. Elle remonte sans doute au II^e siècle, comme d'autres écrits du même genre. L'écrit possède certes un cadre épistolaire (comme l'EpAp discutée plus haut, avec laquelle l'ApocrJac présente quelques rapports), mais il constitue de par son contenu un dialogue du Jésus ressuscité avec ses disciples.

Dans le cadre épistolaire, Jacques (manifestement une identification de Jacques, frère de Jésus, avec le disciple Jacques) écrit à une personne dont le nom n'est pas intégralement conservé (il s'agit éventuellement de Cérinthe, qu'Irénée combat comme hérétique) pour lui faire

part d'un enseignement décrit comme « apocryphe ». Cela constitue donc, comme dans le cas de l'ÉvJud et de l'ApocrJn (et également de l'ÉvThom) une caractérisation explicite du contenu comme « caché » afin de le distinguer d'autres enseignements. Ceux-ci sont vraisemblablement les enseignements de Jésus qu'on rencontre dans les évangiles néotestamentaires, ici complétés et surpassés par une leçon approfondie qui n'est pas révélée au grand jour.

Un autre cadre narratif est constitué par l'apparition de Jésus, le Sauveur, 550 jours après sa résurrection, aux douze disciples, qui sont réunis et se souviennent de ce que le Sauveur leur avait dit. Le Sauveur annonce qu'il ira à l'endroit d'où il est venu. La situation est donc comparable à celle des autres évangiles dialogués. Jésus convoque ensuite Jacques et Pierre hors du cercle des disciples afin de les « accomplir », donc pour leur confier des révélations particulières. Suit alors une conversation de Jésus avec Jacques et Pierre, qui représente le contenu principal de l'écrit. Jacques y apparaît comme le narrateur à la première personne et l'interlocuteur principal de Jésus, tandis que Pierre représente plutôt une figure marginale. La scène possède des analogues dans les écrits discutés plus haut (ÉvMar, SJC, ApocrJn). Mais elle rappelle surtout l'ÉvJud, où Judas est appelé à sortir du cercle des douze disciples pour recevoir des révélations particulières. Ici comme là-bas, les disciples sont présentés comme incompréhensifs, ce qui est mis en évidence aussi bien dans le dénigrement des souvenirs que notent les disciples – probablement une polémique contre les évangiles néotestamentaires vus comme des « souvenirs des apôtres » (Justin) – que dans la scène finale, au cours de laquelle les disciples se fâchent en entendant les propos que leur rapportent Pierre et Jacques.

Le contenu des révélations de Jésus, c'est le chemin vers le salut à travers la connaissance et l'observance de ses paroles. En fait partie l'attache à Jésus, qui signifie la suivance jusqu' dans les tourments. À l'objection «

Seigneur, ne nous annonce pas la croix et la mort car ceux-ci sont loin de toi », Jésus répond : « Il n'y aura pas de rédemption pour ceux qui ne croient pas à la croix. » Le chemin du royaume de Dieu passe donc par la souffrance, chose que Jésus a jadis exprimée par des paraboles et qu'il affirme à présent ouvertement. L'enseignement de Jésus relatif au royaume de Dieu est présenté comme une parabole des semailles sous les trois aspects de la foi, de l'amour et des œuvres : celui qui l'a semée a foi dans la graine de blé – le *logos* (« enseignement »). Après que la graine a poussé, il l'aime. Une fois que la récolte est achevée, il sera rédimé, parce qu'il l'a transformée en nourriture.

On trouve de nombreux liens avec des paroles et des paraboles des évangiles néotestamentaires – par exemple dans la description de la suivance comme un abandon de la famille et de la patrie ou dans les allusions à la parabole des semailles (Mc 4), des lampes des vierges (Mt 25) ou de la drachme (Lc 15) – mais sans qu'aucune d'entre elles ne soit citée nulle part. Cela est vraisemblablement dû au fait que ces évangiles étaient jugés insuffisants et qu'on leur a opposé en cet écrit un autre enseignement, « caché ». Celui-ci est toutefois nettement moins polémique que ceux de l'Évjud ou de l'Apocrjn, on n'y trouve pas non plus de mythologie détaillée sur le monde supérieur et un dieu créateur de valeur inférieure. On rencontre cependant l'idée de la rédemption de l'esprit, qui s'oppose à l'attache au monde terrestre et sera obtenue par « les enfants qui viendront après nous ».

Le Dialogue du Sauveur

Le Dialogue du Sauveur (DialSauv) se trouve dans un manuscrit copte conservé de manière fragmentaire dans le NHC III. On peut dater sa création du II^e ou du III^e siècle.

Comme les écrits discutés précédemment, il s'agit d'un dialogue du Jésus ressuscité, ici avec Matthieu, Judas et Marie.

Cette fois-ci, l'écrit s'intitule même « dialogue ». Ce qui est à prendre tout à fait littéralement, car il commence directement et se termine par un discours du Sauveur. Il y a donc absence de tout cadre narratif.

L'écrit commence par une déclaration du Sauveur (que l'écrit appelle également fréquemment « le Seigneur ») : « Déjà le temps est venu, frères, d'abandonner notre labeur et de nous tenir dans le repos. » Le terme de « repos » est utilisé dans de multiples écrits gnostiques pour qualifier le lieu de la rédemption. Une conversation prend place aussitôt, au cours de laquelle les trois figures mentionnées posent des questions à Jésus et lui donnent ainsi l'occasion de développer la doctrine de la rédemption. Il s'agit de la connaissance du chemin vers la rédemption, dont fait partie un savoir consacré à la genèse du monde, laquelle est racontée sous la forme d'un bref mythe de la Création inspiré du récit biblique : avant que naissent le ciel et la terre, « il y avait des ténèbres et de l'eau, ainsi qu'un esprit audessus de l'[eau] ». La méchanceté est venue pour faire périr la raison véritable. Le Père a envoyé le *logos* dans le monde et celui-ci apporte de bons présents à la terre afin qu'elle ne manque de rien. Ici comme à certains autres endroits, le DialSauv témoigne d'une proximité avec l'évangile selon Jean. Le Seigneur enseigne qu'on ne peut voir le lieu de la vie tant qu'on porte de la chair. Jésus révèle cependant aux trois le lieu vénérable et le lieu des profondeurs – donc les lieux de la rédemption et du châtiment. Les archontes règnent présentement sur les humains, mais à l'avenir ce seront ceux qui appartiennent au Seigneur qui régneront. Présentement, ils sont encore dans le lieu du manque, mais à l'avenir ils seront dans l'abondance, d'où ils sont originaires. Les « œuvres de la féminité » y seront abolies – un motif qu'on rencontre

occasionnellement dans des écrits gnostiques et qui correspond à l'idée de l'unité initiale, androgyne, de l'être humain, qui doit de nouveau être atteinte par le devenir-masculin du féminin (*cf. supra* dans l'ÉvÉg, on trouve également cela à la fin de l'ÉvThom). À la fin, le Sauveur exhorte à surmonter la colère et la jalousie afin d'atteindre au repos et à la vie éternelle. Ce faisant, il faut veiller à ce que les esprits et les âmes ne s'égarerent pas.

L'évangile selon Thomas

L'évangile selon Thomas (ÉvThom) est peut-être le plus connu des évangiles apocryphes. Il a été découvert en 1945 dans le contexte de la trouvaille faite à Nag Hammadi. Il y constitue le deuxième écrit du Codex II, après l'ApocrJn. Le manuscrit copte de Nag Hammadi est en même temps l'unique texte presque intégral de l'ÉvThom. On avait cependant déjà découvert à Oxyrhynque au tournant du ^{xix}^e et du ^{xx}^e siècle des papyri grecs avec des paroles de Jésus que les découvertes de Nag Hammadi ont ensuite permis de rattacher à l'ÉvThom. Il s'agit des trois papyri respectivement numérotés 1, 654 et 655.



Codex Nag Hammadi II avec la fin de l'Apocryphon selon Jean et le début de l'évangile selon Thomas. Le titre de l'Apocryphon est écrit sous l'ornement final, avant le commencement de l'écrit suivant.

Le texte programmatiquement publié par ses découvreurs Grenfell et Hunt comme papyrus 1 contient des parallèles grecs des paroles 26 à 33 du texte copte ; le papyrus 654 contient le début (fragmentaire) de l'ÉvThom avec l'introduction « Voici les paroles cachées du Jésus vivant... » ainsi que des parallèles des paroles 1 à 7. Le papyrus 655 enfin contient un dialogue entre Jésus et ses disciples qui présente des points communs avec les paroles 36 et 37 de l'ÉvThom copte. Ce papyrus s'écarte toutefois nettement du texte copte aussi bien au niveau du contenu que du caractère littéraire. Ce qui frappe avant tout, c'est que ce papyrus ne présente pas la structure caractéristique de l'ÉvThom au niveau des paroles de Jésus, qui y commencent la plupart du temps par « Jésus dit ». Grenfell et Hunt avaient par conséquent (et sans connaître les textes coptes) appelé les deux premiers papyri cités « logia de Jésus » (« paroles de Jésus ») ou encore *New Sayings of Jesus*, tandis qu'ils ont publié le papyrus 655 sous le titre *Fragments of a Lost Gospel*. Nous ne saurons jamais si ce dernier papyrus provient d'une version grecque (s'écartant visiblement du texte copte) de l'ÉvThom ou bien s'il appartient à un évangile inconnu par ailleurs qui a alimenté l'écriture de l'ÉvThom.

Les papyri grecs, qui proviennent de différents manuscrits du début ou encore de la moitié du III^e siècle, ainsi que l'exemplaire copte de Nag Hammadi, indiquent que l'ÉvThom a probablement été rédigé en grec au I^{er} siècle et qu'il a connu une certaine diffusion. Il a cependant très rapidement été rejeté comme « hérétique » par des théologiens chrétiens et, avant les découvertes de Nag Hammadi, il n'était plus connu que par quelques mentions chez des auteurs antiques. Il n'a par conséquent pas joué de rôle majeur dans l'histoire de la tradition consacrée à Jésus. Cela a fondamentalement changé au XX^e siècle.

Depuis la découverte du manuscrit copte et l'attribution des fragments grecs à l'ÉvThom, l'écrit fait l'objet d'un débat intense qui se reflète aussi bien dans les éditions et traductions du texte dans de nombreuses langues que dans de nombreux commentaires et de nombreuses études spécifiques de divers aspects de l'écrit. Cela s'imposait parce qu'environ la moitié des paroles de l'ÉvThom possèdent des parallèles dans les évangiles synoptiques et qu'on trouve en outre quelques analogies avec la présentation de Jésus dans l'évangile selon Jean. On estime que certaines de ces paroles font partie du fonds le plus ancien de la tradition consacrée à Jésus, si bien que l'ÉvThom est apparu comme un écrit susceptible de ramener aux débuts de la tradition consacrée à Jésus. Cette supposition est étayée par le fait qu'une multitude de propos et paraboles de Jésus qu'on y rencontre ne semble pas immédiatement dépendante des évangiles néotestamentaires sur le plan littéraire. On a de plus émis l'hypothèse que l'ÉvThom, du fait de son appartenance au genre littéraire de la collection de paroles et de paraboles de Jésus, pourrait être daté des débuts de la tradition consacrée à Jésus. On s'est référé pour cela à l'analogie constitué par la source des paroles de Jésus (source dite Q), une collection ancienne de paroles et de discours de Jésus puisée dans les évangiles selon Matthieu et selon Luc.

On a cependant aussi toujours fait remarquer que l'ÉvThom présente plusieurs traits qui le séparent des évangiles néotestamentaires et renvoient à un milieu vivant au II^e siècle. Cela concerne avant tout l'accent mis sur la connaissance, nécessaire à la rédemption et transmise par Jésus. On trouve en outre dans de multiples paroles des termes et des idées difficilement conciliables avec les débuts, au I^{er} siècle, de la tradition consacrée à Jésus, par exemple le propos sur l'image de l'homme et sa copie à son image (parole 84), qui semble présupposer le modèle

platonicien d'une image originelle du ciel et de sa copie terrestre, ou le terme de « chambre nuptiale » (parole 104).

Pour cette raison, l'ÉvThom et sa place dans l'histoire de la tradition ancienne consacrée à Jésus a fait l'objet d'une controverse très animée et chaudement débattue. La recherche récente s'accorde généralement pour dire qu'il faut d'abord tenir compte des caractéristiques spécifiques de cet écrit sur les plans littéraire et de contenu et le classer tel qu'il est dans l'histoire du christianisme naissant. Ce n'est que sur cette base que peut être déterminé son rapport aux évangiles néotestamentaires. On a de plus indiqué que son caractère littéraire de collection de paroles n'est pas en soi un indice du grand âge de cet écrit. L'analogie avec la source des paroles Q – qui n'est elle-même qu'une hypothèse de recherche et non pas un texte – n'est en outre pas particulièrement convaincante. Il s'agit là de toute évidence d'une compilation ancienne de traditions consacrées à Jésus, qui comprend aussi bien des paroles et des discours de Jésus que des récits. Cette compilation, dont la longueur et la forme littéraire ne peuvent de toute façon pas être précisément établies, représente un stade préliminaire des évangiles narratifs et a pour cette raison pu s'intégrer en eux. L'ÉvThom représente en revanche le cas complètement opposé. Ici, des évangiles déjà existants ont été exploités pour y puiser des paroles et des paraboles de Jésus, les arranger dans un ordre nouveau et les introduire chacune spécialement par « Jésus dit ». La collection de paroles contenue dans l'ÉvThom est donc d'une date plus récente. Ses analogues littéraires se trouvent dans le *Traité des Pères* juif ou dans des recueils comme les *Sentences de Sextius* ou les *Maximes capitales* d'Épicure, qui figurent en annexe de la description de son agir dans l'écrit *Vie et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce.

Au début de l'ouvrage se trouve une information sur son contenu, qui fait en même temps office d'instruction de lecture :

Voici les paroles cachées que Jésus le Vivant a dites, et qu'a écrites le Jumeau, Jude Thomas. Il a dit : « Celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort. »

Les paroles de Jésus contenues dans l'ÉvThom sont décrites comme un enseignement « caché », qui n'est donc pas révélé au grand jour. La question se pose s'il s'agit d'enseignements de Jésus datant du temps de son agir terrestre ou d'enseignements dispensés à ses disciples après sa résurrection. Cette distinction a peu d'importance pour l'ÉvThom et il est même possible qu'il laisse délibérément la question en suspens. En ce qui concerne quelques épisodes relatés ci-après, il est évident qu'ils renvoient à l'agir terrestre de Jésus. Il y a ainsi des descriptions de conversations de Jésus avec les disciples (par ex. les paroles 6, 12, 13, 18, 20, 79, etc.) qui semblent présupposer des situations de l'agir terrestre de Jésus. C'est également le cas lorsque le texte rapporte qu'une observation faite par Jésus ou les disciples devient prétexte à dispenser une leçon (par ex. les paroles 22, 60, 99). La parole 28 aussi, « Jésus dit : Je me suis tenu au milieu du monde et je me suis manifesté à eux dans la chair » renvoie probablement à l'agir terrestre de Jésus.

Beaucoup de propos et de paraboles sont introduits sans situation narrative précise par « Jésus dit ». Comme en français, le verbe copte peut s'entendre au présent comme au passé (simple). La conception littéraire de l'ÉvThom ainsi que les parallèles avec les fragments grecs dans lesquels on reconnaît par endroit une forme au présent (qu'on peut toutefois comprendre comme un « présent de narration », donc comme une forme au passé) indiquent toutefois que

l'ÉvThom présente les paroles de Jésus comme une doctrine d'une importance durable. Avec ses paroles et ses paraboles, Jésus s'adresse directement aux lecteurs et aux auditeurs, si bien que la traduction « Jésus dit » convient parfaitement dans la plupart des cas. Le qualificatif de « Jésus vivant » laisse lui aussi délibérément ouvert s'il s'agit du Jésus terrestre, d'avant la mort et la résurrection, ou du Ressuscité. Cette ambiguïté démontre que la distinction entre le Jésus terrestre et le Jésus ressuscité importe en fin de compte peu à l'ÉvThom, car l'enjeu, c'est la doctrine de Jésus comme voie vers la rédemption. Par conséquent, la Passion, la mort et la résurrection de Jésus ne jouent aucun rôle dans l'ÉvThom. L'introduction enfin mentionne « Didyme Jude Thomas » comme celui qui a mis les propos de Jésus à l'écrit. Thomas réapparaît une autre fois au sein de l'écrit : dans la parole 13, Jésus lui confie trois propos qu'il ne divulgue pas à ses condisciples de peur qu'ils ne le lapident. Le disciple Thomas joue donc un rôle de premier plan dans l'ÉvThom, comparable à ceux de Marie dans l'ÉvMar et de Judas dans l'ÉvJud. Son nom pourrait d'ailleurs renvoyer à ce rôle spécifique : « Didyme » est le terme grec, « Thomas » le terme araméen pour « jumeau ». C'est donc le rôle du « jumeau » de Jésus qui pourrait incomber à Thomas, le rôle de celui qui est devenu semblable à Jésus, ce qui est considéré dans l'ÉvThom comme l'objectif de la compréhension des propos de Jésus.

L'introduction exhorte ensuite à chercher dans les propos de Jésus la signification qui conduit à la vie éternelle. Ce que reprend aussitôt la parole 2 :

Jésus dit : « Celui qui cherche, qu'il ne cesse de chercher, jusqu'à ce qu'il trouve ; quand il aura trouvé, il sera troublé ; troublé, il s'étonnera et il régnera sur le Tout. »

Comme nous l'avons déjà exposé, cette parole possède des analogues chez Clément d'Alexandrie, qui l'attribue à l'ÉvHé. Elle a pu être utilisée dans différents contextes pour

signaler l'importance de la compréhension correcte de l'enseignement de Jésus. Il ne s'agit donc pas nécessairement d'un motif « gnostique » au sens d'une doctrine reposant sur un mythe spécifique. La connaissance comme chemin menant au but de la vie humaine – donc à son parachèvement, sa rédemption, ou au dépassement de son attachement au monde terrestre, matériel –, est un topos philosophique largement répandu qui a également fait son entrée dans la tradition consacrée à Jésus.

Dans l'ÉvThom, ce propos renseigne sur l'objet de l'enseignement de Jésus : la connaissance de l'origine et de la destination de l'homme. La parole 50 dit par conséquent :

Jésus dit : « Si l'on vous dit : "D'où êtes-vous ?" Dites-leur : "Nous sommes sortis de la lumière, là où la lumière est advenue d'elle-même, s'est [dressée] et s'est manifestée dans leur image." »

La parole 49 montre une parenté étroite avec ce propos :

Jésus dit : « Heureux les solitaires et les élus car vous trouverez le Royaume, car vous en êtes issus, [et] c'est là que vous y retournerez. »

Jésus enseigne donc à ses disciples qu'ils sont originaires du « royaume », qui peut s'appeler à d'autres endroits « le royaume du Père », et qu'ils y retourneront. À cela sont liés les qualificatifs « solitaires » et « élus » donnés à ceux auxquels s'adresse son discours. L'ÉvThom n'évoque pas une vie communautaire de suiveurs de Jésus. Une éthique communautaire n'est développée nulle part, et il n'est pas non plus fait mention de rituels, surtout du repas commun. Au lieu de cela, le discours s'adresse à des élus individuels, qui doivent s'efforcer de pénétrer la signification des paroles

de Jésus (ce qui est également le cas dans les paroles 4, 16, 22, 23 et 75).

L'éthos de l'ÉvThom cible par conséquent chaque suiveur de Jésus à titre individuel. Cet éthos peut être décrit comme radical et ascétique. Ceux auxquels il s'adresse sont invités à « renoncer au monde » (110 ; cf. également parole 27), le monde est même qualifié de « cadavre » (56). Même la brève parole 42 « Soyez des passants » pourrait appartenir à ce contexte, car elle pourrait décrire l'attitude par rapport au monde que les suiveurs de Jésus doivent s'efforcer de cultiver. En font partie le renoncement aux biens, l'intervention en faveur des persécutés et des affamés ainsi que le prêt d'argent sans exigence de remboursement. Il faut aimer son frère comme sa propre vie et avoir soin de lui comme de la pupille de son propre œil (25).

Le texte aborde fréquemment de manière critique les traditions juives. La circoncision n'est pas utile, sans quoi elle ferait partie de la nature de l'homme (53). Le shabbat ne doit pas être observé seulement un jour par semaine, il faut plutôt s'abstenir du monde pendant la semaine entière (27). Les rituels juifs du don d'aumône, de la prière et du jeûne sont jugés négativement et exclus de la pratique des disciples de Jésus (6 et 14). Cela n'est pas nécessairement indicatif d'une controverse effective de l'ÉvThom avec le judaïsme de son temps. Une telle interprétation paraît improbable au vu de la présentation largement non polémique de l'apparition publique de Jésus ainsi que du fait que ses paroles soient présentées comme un enseignement philosophique sur le retour de l'homme à son origine. Les recours aux traditions juives peuvent plutôt être vus comme une interprétation de l'agir de Jésus, qui est critique à l'égard des pratiques cultuelles et rituelles et exige à la place un éthos radical du reniement du monde et du dévouement pour les pauvres et les persécutés. À la base de cela pourrait se trouver une critique de l'interprétation

de l'enseignement de Jésus dans le contexte des écrits et traditions juifs.

En lieu et place, l'ÉvThom vise à prodiguer à chaque suiveur de Jésus un enseignement philosophique et éthique individuel, dont l'objectif est le parachèvement de l'être humain au moyen du discernement de l'origine et du but de sa vie et des conséquences qui s'ensuivent pour son mode de vie.

Chapitre 6

AUTRES ÉVANGILES

L'évangile selon Philippe

L'évangile selon Philippe (ÉvPhil) suit immédiatement après l'ÉvThom dans le Codex II de Nag Hammadi. Cela pourrait résulter de l'intention de placer l'un après l'autre deux écrits explicitement qualifiés d'« évangiles » dans le titre (qui se trouve à la fin de chaque écrit respectif). Les deux écrits sont de plus formellement comparables dans la mesure où ils sont en majeure partie composés de paroles ou d'épisodes simplement juxtaposés. L'ÉvPhil se distingue toutefois nettement de l'ÉvThom sur le plan de la forme et du contenu. Jésus y est rarement celui qui profère des paroles et il apparaît seulement occasionnellement comme acteur du récit. Au lieu de cela, il y a de multiples réflexions *sur* Jésus – la signification de son nom, son apparition, son origine et sa venue dans le monde. L'ÉvPhil ne constitue donc pas un recueil de paroles ou un « évangile de paroles », bien qu'on utilise quelquefois ces désignations pour qualifier le manuscrit. L'ÉvPhil contient plutôt des réflexions philosophiques ou encore mythologiques juxtaposées en vrac qu'on peut également qualifier d'« aphorismes » et qui confèrent un caractère tout à fait particulier à cet écrit. On peut donc qualifier l'ÉvPhil d'« évangile philosophique » – sachant que le terme « évangile » possède ici une tout autre signification que dans le cas des évangiles du Nouveau Testament, de l'ÉvPierre, de l'ÉvMar et aussi de l'ÉvThom.

Un évangile portant le nom de Philippe – ce nom lui a vraisemblablement été ajouté de façon secondaire, Philippe étant le seul apôtre évoqué dans cet écrit (91) – est mentionné au IV^e siècle chez Épiphanes, qui en cite également un passage. Cette citation ne se trouve certes pas dans l'ÉvPhil, mais elle touche au même sujet que celui-ci. Il se pourrait donc qu'Épiphanes ait connu une autre version de l'écrit – ce qui est tout à fait possible, car différents manuscrits peuvent justement diverger quand ils appartiennent à des écrits ayant un caractère de recueil. Un « évangile selon Philippe » a par conséquent dû exister au plus tard au IV^e siècle. Mais il est tout à fait envisageable que l'écrit soit déjà né au II^e ou au III^e siècle. Comme dans le cas des autres écrits, l'ÉvPhil était initialement en grec et a ensuite été traduit en copte.

L'ÉvPhil appartient à un courant du gnosticisme antique surnommé « gnosticisme valentinien », d'après son fondateur et premier maître Valentin, qui était actif à Rome vers la moitié du II^e siècle. Cette tendance du système gnostique est un peu différente de celle de l'ÉvJud et de l'ApocrJn, qui ont été présentés plus haut. Le système valentinien connaît un Dieu suprême, appelé Bythos (grec pour « profondeur »). Il est rejoint par le principe féminin de l'*ennoïa* (« concept ») ou de la *siguê* (« silence volontaire »). Suivent d'autres émanations qui conduisent à un système strictement structuré, dans l'éon supérieur duquel le *noûs* (« raison ») et l'*alètheia* (« vérité »), le *logos* (« parole ») et la *zoé* (« vie ») ainsi que l'*anthropos* (« être humain ») et l'*Ecclésia* (« communauté ») sont assemblés par paires. D'autres émanations sont établies dans des éons inférieurs. À l'autre bout, au point le plus bas, se trouve la *sophia* (« sagesse »), dont la chute a donné naissance au monde créé par le démiurge. Le Christ et le Saint-Esprit ont eu aussi leur place au sein de ce système. Selon la doctrine valentinienne, l'homme est composé du *pneuma* (« esprit »), de la *psychè* (« âme ») et du *soma* (« corps »). L'homme

est relié au monde supérieur par son *pneuma*, qui est cependant prisonnier du monde matériel. La rédemption consiste en un processus de prise de conscience, grâce auquel les humains réalisent qu'ils sont reliés au domaine divin, mais qu'ils doivent abandonner leur âme et leur corps pour y parvenir.

Le système valentinien est décrit en détail et – à ses yeux – réfuté par Irénée dans son œuvre *Contre les hérésies*. Le valentinisme était manifestement une doctrine philosophique et théologique très populaire à l'époque d'Irénée. Il y a encore eu des valentiniens pendant les siècles qui ont suivi, aussi bien au sein qu'en marge de l'Église. Les textes valentiniens contiennent des prières et d'autres textes liturgiques indicatifs d'une pratique religieuse et communautaire, les sacrements aussi jouent un rôle important. On constate la même chose dans l'ÉvPhil.

L'abondance de sujets et de réflexions qu'on rencontre dans l'ÉvPhil ne peut être illustrée ici que par une sélection limitée (traductions d'après Louis Painchaud). Dans ÉvPhil 13, le texte dit :

Les archontes voulurent tromper l'humanité dès qu'ils virent qu'elle était apparentée à ce qui est véritablement bon. Ils prirent le nom de ce qui est bon et l'attribuèrent à ce qui n'est pas bon afin de tromper par le truchement des noms et de les attacher à ce qui n'est pas bon, et par la suite – quelle faveur ils leur font ! – (afin) de les détacher de ce qui n'est pas bon et de les placer parmi ce qui est bon à leurs yeux. Car (en réalité) ils voulaient prendre quiconque était libre et se l'attacher comme esclave à jamais.

Dans l'ÉvPhil et de nombreux autres écrits, les « archontes » sont des puissances maléfiques qui veulent empêcher la rédemption de l'homme, donc son

affranchissement du monde terrestre. Le texte décrit une tromperie : les archontes font miroiter à l'homme que le mal est en réalité le bien, afin de l'enchaîner au monde et d'en faire un « esclave ». Le passage 21 dit :

Ceux qui disent que le Seigneur est mort d'abord puis qu'il est ressuscité sont dans l'erreur, car il est ressuscité d'abord, puis il est mort. Si quelqu'un n'obtient pas d'abord la résurrection, ne doit-il pas mourir ? Par le Dieu vivant, celui-là ne doit-il pas (mourir) ?

Dans cet aphorisme, l'ordre de la vie et de la mort sont paradoxalement inversés. La « vie » y est conçue comme la vraie vie, qui est régie par la résurrection et conduit donc à la rédemption, et distinguée de la vie terrestre, physique. Parce que Jésus a apporté cette « vie », il a d'abord ressuscité puis il est mort d'une mort physique. On reconnaît là une tonalité proche de celle du discours sur la « vie » dans l'évangile selon Jean. Là-bas, il est dit dès le début à propos du *logos* divin que la « vie » était en lui (Jn 1,4), et Jésus dit de lui-même : « Je suis la résurrection et la vie » (Jn 11,25 ; cf. 14,6). On rencontre ici aussi un discours sur la « vie » si spécifiquement chargé. Sa teneur : au cours de sa vie terrestre, on doit obtenir une part de la vie de la résurrection dont Jésus est le médiateur. On mourra plus tard d'une mort physique, mais on porte déjà en soi la vie qui la dépasse. Dans le passage 63c de l'ÉvPhil, il est dit d'une façon analogue qu'il nous [humains] convient d'acquérir la résurrection pendant que nous sommes dans le monde, pour que nous puissions parvenir au [lieu du] repos quand nous nous déferons de la chair.

Dans le passage 23, ce sujet est relié à celui de l'eucharistie comme sacrement grâce auquel on prend part à la vie de Jésus. Le discours consacré à la « résurrection » et à « l'image fidèle » dans le passage 67 peut également y être relié. Le passage commence par l'explication que la

vérité est venue dans le monde « sous forme de symboles et d'images ». Cela est aussitôt rapporté à la renaissance et à la résurrection, qui ont lieu grâce à l'image fidèle. Un peu comme dans l'ÉvThom, l'idée fondamentale est ici celle de l'image originelle et de l'image fidèle, l'objectif de l'homme étant de s'unir avec l'image originelle à travers la résurrection ou encore le devenir-un avec Jésus.

Dans le passage 68 sont mentionnés les sacrements :

Le Seigneur a tout [fait] mystérieusement, baptême, onction, eucharistie, rédemption et chambre nuptiale.

Les cinq sacrements valentiniens doivent possiblement être compris comme un point culminant. Dans ce cas, la « chambre nuptiale » serait l'union parfaite du croyant avec le domaine divin.

Il est cependant plus probable que « rédemption » et « chambre nuptiale » constituent des interprétations des trois sacrements mentionnés auparavant : les rituels du baptême, de l'onction et de l'eucharistie mènent à la rédemption, qui est représentée comme l'union dans la chambre nuptiale (*cf.* 61a ; 76 ; 79 ; 82). Ce passage est dans tous les cas une preuve de l'importance des sacrements, qui apparaissent aussi à d'autres endroits. Il est ainsi fréquemment question du baptême, de l'onction et de l'eucharistie, et on remarque une progression au sein de ces rituels : l'onction est supérieure au baptême (95a), l'eucharistie est le rituel grâce auquel se réalise l'union avec Jésus (23 ; *cf.* 100 : « Lorsque nous en boirons [le sang de l'homme parfait], nous recevrons en nous l'Homme parfait. »)

Comme dans l'évangile selon Marie, Marie Madeleine joue un rôle de premier plan dans l'ÉvPhil. Le passage 55b dit :

[Quant à Mar]rie Ma[de]leine, le S[auveur] l'aimait] plus que [tous] les disci[ples, et il] l'embrassait sur la [bouche

sou]vent. Le reste des [disciples] [...] ils lui dirent : « Pourquoi l'aimes-tu plus que nous tous ? » Le Sauveur répondit et leur dit {} : « Pourquoi ne vous aimé-je pas comme elle ? »

Cette scène, qui a donné lieu à bien des spéculations sur la relation entre Jésus et Marie Madeleine, doit être rapportée dans le contexte de l'ÉvPhil à la position spéciale de Marie en tant que disciple. Cela ne peut ni être exploité sur le plan historique, ni être compris comme la description d'une liaison érotique entre Jésus et Marie. Il s'agit plutôt pour l'ÉvPhil de présenter Marie comme une disciple particulièrement proche de Jésus et consciente de son rôle spécial - à l'instar de la présentation du disciple bien-aimé dans Jn, de Thomas dans l'ÉvThom et de Judas dans l'ÉvJud.

Le passage 99a-b fait référence au mythe présumé, mais non expressément raconté, par l'ÉvPhil :

Le monde résulte d'un échec car celui qui l'a créé voulait le créer incorruptible et immortel. Il échoua et ne réalisa pas ses attentes car l'incorruptibilité du monde n'existait pas, pas plus que n'[existait] l'incorruptibilité de celui qui a créé le monde. Car il n'y a pas d'incorruptibilité des œuvres, mais des enfants. Et nul ne pourra recevoir l'incorruptibilité s'il ne devient un fils.

L'incorruptibilité n'est donc propre ni au monde ni à son créateur, mais uniquement aux enfants. Dans l'ÉvPhil, ce sont ceux qui ont reconnu la vérité et qui sont libres (110a). C'est Jésus qui a apporté cette connaissance, elle est obtenue par l'union avec lui. Ce mythe contient en même temps une critique de l'Ancien Testament : l'arbre de la connaissance planté au paradis, qui est identifié à la Loi, a simplement dispensé la connaissance du bien et du mal, mais il n'a pas libéré du mal et transplanté l'homme dans le domaine du bien. À cause de cela, il lui a apporté la mort. Il s'agit d'une remarquable interprétation de la relation entre

la Création, la Loi, le péché (le mal) et la mort, qui contient des échos de la théologie de Paul, notamment le 5^e chapitre de l'épître aux Romains. Ce qui évoque une autre caractéristique de l'ÉvPhil : l'auteur connaît des traditions bibliques

(vétéro- et néotestamentaires) et les interprète au gré d'une autre vision de Dieu, du monde et de l'homme. Cela s'exprime également dans les passages qui se penchent sur les rapports entre les « hébreux », comme les juifs y sont la plupart du temps appelés, et les païens. Les « hébreux » y ont certes un avantage sur les païens ou encore les Grecs, mais il ne suffit pas pour atteindre la rédemption. Le passage 6 dit par conséquent :

Aux jours où nous étions hébreux, nous étions orphelins ; nous n'avions que notre mère. Mais lorsque nous devînmes chrétiens, nous eûmes père et mère.

Ce qui est intéressant ici, c'est que l'auteur se compte lui-même au nombre de ceux qui avaient été « hébreux » avant de devenir « chrétiens ». Ce n'est qu'alors qu'ils ont obtenu un père, qu'ils ont donc intégré une relation pleine et entière à Dieu.

L'ÉvPhil se révèle comme un écrit interprétant des traditions judéoisraélites et paléochrétiennes sur la base d'un mythe relatif à la création du monde et à la rédemption qui se distingue nettement de la vision biblique du monde et de l'homme. Jésus, dont les différents noms – « Christ », « Sauveur », « Nazaréen » – font l'objet de réflexions dans l'ÉvPhil (19 ; 47) a apporté la connaissance au monde et l'ordre de la rédemption (82 ; 93b ; 107). Ce qui est associé en particulier à son baptême, qui fait l'objet d'une interprétation en conséquence dans l'ÉvPhil (81a ; 89 ; 109). L'ÉvPhil contient donc une réception particulière de Jésus et

de sa venue sur fond de doctrine valentinienne du monde, de l'être humain et de la rédemption.

L'« Évangile de la vérité »

Le texte appelé « Évangile de la vérité » (*Evangelium Veritatis*, ÉvVer) est le troisième écrit contenu dans le NHC I. L'écrit lui-même ne porte pas de titre et il se distingue nettement sur le plan de la forme littéraire des écrits décrits auparavant. Une autre version, toutefois conservée dans un état très fragmentaire, constitue le deuxième écrit contenu dans le Codex XII de Nag Hammadi. Il s'agit d'un traité semblable à un sermon qui commence par les mots : « Évangile de la vérité signifie la joie pour ceux auxquels le père de la Vérité a eu la grâce de l'accorder. » C'est à partir de là que s'est imposée l'appellation « Évangile de la vérité ». Irénée évoque cependant également un écrit des valentiniens qui serait, lui aussi, appelé « Évangile de la vérité » (*Hér.* III 11,9). L'écrit de Nag Hammadi contient en outre des échos de la doctrine valentinienne et a même quelquefois été attribué à Valentin lui-même. Aujourd'hui, on suppose toutefois généralement qu'il provient du cercle des disciples de Valentin, ce qui correspond aussi à l'indication d'Irénée. Comme la doctrine de Valentin a été développée par ses disciples, l'ÉvVer pourrait être considéré comme le produit d'une étape plus tardive du valentinianisme. S'il s'agit de l'écrit – ou de son modèle grec – auquel se réfère Irénée, il doit dater du II^e siècle. Il est toutefois plus vraisemblable qu'il s'agit d'un traité *sur* l'« Évangile de la vérité », ce qui désigne soit un écrit précis (éventuellement celui que mentionne Irénée), soit la doctrine valentinienne en général. Dans ce cas, la date de création pourrait aussi être plus tardive.

Le texte peut être défini comme une méditation sur la connaissance de Dieu, le Père, qui est transmise par le

Sauveur. La vérité de Dieu s'oppose à la tromperie (*planè*), qui essaie d'empêcher Jésus, le maître de Vérité, de faire connaître la vérité aux humains. Jésus est haï par les sots qui se prennent pour des sages – manifestement une allusion au passage sur le renversement de la sagesse et de la folie dans la 1^{re} épître aux Corinthiens (1,18-25) – et enfin cloué sur la croix. Mais il a fait connaître le Père et indiqué le chemin vers lui. Il a clamé les noms de ceux qu'il a connus auparavant, il en a fait revenir beaucoup de la tromperie et il a éliminé la tare, à savoir l'ignorance au sujet du Père. C'est pour cela que le Fils est « le nom du Père ». Le nom lui-même est invisible, mais le fils peut être reconnu – une idée qui rejoint Jn. Celui qui reste dans l'ignorance est en revanche comme quelqu'un que des rêves agités déchirent dans son sommeil. Parmi les sacrements connus du valentinianisme est citée l'onction. Ceux que le Père a oints sont ceux qui se sont parachevés. Leur but est le « lieu des bienheureux », également appelé « lieu du repos ».

L'ÉvVer tourne autour de ces idées d'une manière méditative. Il en résulte une interprétation tout à fait singulière de l'agir de Jésus, qu'on peut comprendre – d'une manière assez analogue à Jn – comme un approfondissement spirituel des récits consacrés à l'agir et à l'enseignement de Jésus.

Chapitre 7

CONSIDÉRATION FINALE : DE L'IMPORTANCE DES ÉVANGILES APOCRYPHES

En conclusion de cette brève introduction, récapitulons ce qui fait l'importance des évangiles apocryphes et pourquoi il vaut aujourd'hui encore la peine de lire ces textes.

Les évangiles apocryphes donnent à voir un large éventail d'interprétations de la personne de Jésus. Ils traitent de sa naissance et de son enfance, de son agir public et de son enseignement, de sa Passion et de sa mort ainsi que de ses apparitions et de son enseignement après sa résurrection. Nous avons présenté dans ce livre quelques évangiles apocryphes significatifs. De nombreux autres exemples pourraient en compléter la liste. L'écriture de textes consacrés à Jésus hors du Nouveau Testament ne s'est limitée ni à l'Antiquité, ni aux figures de l'entourage de Jésus dont il a été question dans les chapitres précédents. La production de textes apocryphes, donc non bibliques, a bien au contraire continué au cours du Moyen Âge, ce qu'illustrent notamment dans ce livre les évangiles de l'enfance ainsi que les traditions relatives à la Passion réunies dans l'évangile de Nicodème. Et des textes apocryphes ont même été écrits ultérieurement, jusqu'à notre époque – par exemple sous la forme de romans modernes consacrés à Jésus. Ils couvrent un vaste champ de textes qui interprètent la personne et l'agir de Jésus de leur point de vue respectif et trouvent sans cesse, à différentes époques de l'histoire du christianisme, un sens nouveau à son agir, à sa Passion et à sa mort. De plus, beaucoup de ces textes apocryphes sont devenus pertinents au cours de phases plus tardives de l'histoire du christianisme, grâce à leur traduction en plusieurs langues et leur utilisation dans des contextes liturgiques. Le fait que de multiples textes parmi ceux dont nous avons parlé dans ce livre n'aient survécu que sous la forme de traductions indique qu'ils ont fait l'objet d'utilisations et de réécritures ultérieures.

Au-delà des textes, on relève d'autres formes d'interprétation de la personne et de l'agir de Jésus dans

différents médias : des représentations figuratives – par ex. des mosaïques, des fresques ou des statues –, des adaptations musicales, des liturgies, des films et des édifices. Ainsi, les nombreuses représentations de sa naissance et des épisodes afférents – comme l’adoration des mages et la fuite en Égypte – ainsi que des représentations figuratives de sa souffrance sur la croix, produites par exemple par la piété focalisée sur la Passion du Moyen Âge tardif, proposent leurs propres interprétations de la personne de Jésus de Nazareth. Cela commence dès l’Antiquité tardive, où des représentations figuratives de la naissance de Jésus et d’autres épisodes de son agir sont attestées sur des sarcophages, des fresques et des mosaïques. On y trouve également les premières représentations de la crucifixion. Dans le domaine musical, les musiques de Noël ou de la Passion d’Heinrich Schütz et Jean-Sébastien Bach ou Felix Mendelssohn-Bartholdy sont des adaptations saisissantes de la Nativité et de la Passion de Jésus. Parmi les films consacrés à Jésus, citons notamment *Jésus de Montréal* ou la comédie musicale *Jésus Christ Superstar*, qui interprètent l’agir de Jésus du point de vue du ^{xx}^e siècle finissant. Une réception particulière de Jésus est constituée par les rituels et les liturgies. Ceux-ci établissent une rencontre immédiate entre le croyant et la personne de Jésus, au cours de laquelle les textes bibliques mais aussi les textes extrabibliques jouent un rôle. Enfin, les édifices et les lieux – comme les grottes ou les tombeaux – sont devenus des lieux mémoriels du christianisme qui se réfèrent aux traditions aussi bien bibliques qu’extrabibliques de l’époque paléochrétienne.

Les évangiles apocryphes ouvrent ainsi le regard sur les espaces mémoriels à l’intérieur desquels la personne de Jésus a été interprétée et appropriée de multiples façons au cours de l’histoire du christianisme. Les réceptions développées ce faisant vont fréquemment au-delà des évangiles du Nouveau Testament, elles complètent les

présentations de Jésus qu'on y trouve et développent leurs propres formes de l'interprétation et de la réception de son agir. Les évangiles apocryphes donnent ainsi notamment à voir que les textes bibliques étaient dès le début entourés d'interprétations qui les ont rendus fertiles dans différentes situations et ont ainsi contribué à faire en sorte que la Bible ne soit pas « lettre morte » mais reste un « esprit vivifiant ».

Les évangiles apocryphes ne forment pas une unité. Ils n'ont également jamais été réunis en un recueil comparable au Nouveau Testament et ils n'ont pas servi de base à une communauté particulière à côté du christianisme naissant. Il s'agit plutôt de textes de contenus et de caractères littéraires très différents : des légendes sur l'enfant Jésus ; des récits consacrés à l'agir et à la Passion de Jésus qui recoupent ceux du Nouveau Testament mais peuvent aussi s'écarter ou aller au-delà d'eux ; des récits philosophiques sur la genèse du monde, la création de l'homme et l'ascension de l'âme dans la sphère divine ; des méditations sur la signification de la venue de Jésus dans le monde, et bien d'autres choses encore. Les évangiles apocryphes présentent donc un éventail nettement plus vaste d'interprétations que celui qu'on trouve dans le Nouveau Testament. Le qualificatif « évangile » lui-même est à comprendre au sens large. Il ne se rapporte pas seulement aux récits biographiques consacrés à Jésus, mais aussi à des textes de contenu et de caractère littéraire très différents, dont le point commun consiste en l'ambition de transmettre des connaissances pertinentes au sujet de Jésus, de son chemin et de son enseignement.

La grande diversité de la littérature évangélique du christianisme antique et au-delà a conduit à soulever la question des repères que devait privilégier l'Église dans son rapport à Jésus. C'est précisément de cette question-là qu'a résulté la distinction entre les quatre évangiles « canoniques » et les évangiles « apocryphes ». Bien que les « évangiles canoniques » aient par la suite acquis un statut

bien plus proéminent que les « apocryphes », l'image de Jésus du christianisme n'a jamais été uniquement déterminée par les évangiles du Nouveau Testament. Les évangiles de l'enfance, l'évangile de Nicodème, les compléments aux évangiles du Nouveau Testament et les paroles de Jésus extérieures aux évangiles canoniques ont depuis les premiers temps fait partie de la tradition relative à Jésus. Le spectre s'est largement élargi grâce à la découverte, depuis la moitié du ^{xix}^e siècle, de textes longtemps disparus. Cela n'a pas changé grand-chose aux conclusions historiques sur l'agir et le destin de Jésus. Les évangiles apocryphes permettent toutefois de distinguer de multiples sujets et références ayant été associés à la figure de Jésus au cours de l'histoire du christianisme. Ils élargissent ainsi l'image biblique de Jésus et la défient par des représentations concurrentes. Les évangiles apocryphes sont donc un élément indispensable du travail contemporain sur l'histoire des effets de Jésus de Nazareth.

Les évangiles apocryphes ont différentes histoires de la tradition et des effets. Certains d'entre eux ont toujours été connus – du moins dans certains domaines de la tradition – et ont conséquemment influencé la perception de la personne de Jésus dans la piété chrétienne. D'autres, par exemple les textes trouvés à Nag Hammadi, n'étaient longtemps connus que de nom, voire tout à fait inconnus, et ne sont réapparus qu'à l'époque moderne grâce à la découverte de manuscrits. Ces découvertes – auxquelles peuvent toujours s'en ajouter d'autres, comme l'ont montré « l'évangile berlinois inconnu » et l'évangile de Judas, retrouvés encore plus récemment – éclairent de manière plus ample l'histoire du christianisme antique. Ils montrent clairement que l'enseignement de Jésus a pu être associé à des sujets philosophiques comme l'origine et la destination de l'homme, la connaissance du soi et du monde ou l'affranchissement des attaches terrestres pour accéder à une véritable humanité. Ils montrent que l'agir de Jésus a pu

être inscrit dans des présentations plus globales du monde et de l'homme, qui comprennent occasionnellement une réinterprétation polémique de la naissance du monde et de l'homme tels qu'elle est racontée dans les premiers chapitres de la Genèse. Ils défendent ce faisant fréquemment la conception que la situation historique de la vie de Jésus est transcendée et ouverte à de nouveaux contextes par l'enseignement du Ressuscité, qui la dépasse largement. D'autres encore mettent l'accent sur le cadre de vie juif de Jésus et sur les traditions juives qui entourent son agir et rappellent ainsi l'importance persistante de ces traditions au sein du premier christianisme. Ainsi se manifeste une multitude de réceptions et d'adaptations de l'agir et du destin de Jésus, qui reflète en même temps une vaste étendue de formations sociales et religieuses. Grâce aux textes apocryphes, l'histoire du christianisme antique s'enrichit donc de nombreuses facettes sur les plans théologique, philosophique, religieux et social.

Les évangiles apocryphes ne sont pas des textes « cachés », bien que l'appellation « apocryphe » semble le suggérer. De fait, certains d'entre eux se qualifient eux-mêmes « d'apocryphes », donc de « cachés », et veulent transmettre un enseignement supérieur, accessible uniquement aux initiés. D'autres au contraire se considèrent comme des récits évocateurs illustrant de manière vivante la vie et l'agir de Jésus. Mais tous ces textes sont facilement accessibles grâce à diverses éditions et traductions et n'ont plus rien de « secret ». Même les textes qui se qualifient eux-mêmes de « cachés » veulent naturellement être lus, si bien que leur autodésignation comme « apocryphes » doit de préférence s'entendre comme l'autocaractérisation de textes se targuant de dispenser des révélations particulièrement importantes. Ces textes ont joué dès les débuts du christianisme un rôle important dans l'interprétation de l'agir et du destin de Jésus. Leur redécouverte et l'intensification de leur étude à l'époque

moderne contribuent à mieux éclairer et à mieux comprendre les espaces interprétatifs et mémoriels entourant la personne de Jésus dans l'histoire du christianisme.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE

70 - 100	genèse des évangiles du Nouveau Testament
vers 100 - 165	Justin Martyr
100 - 300	genèse des évangiles apocryphes (il est généralement impossible de les dater avec plus de précision)
vers 130 - vers 200	Irénée de Lyon
1 ^{re} moitié du II ^e siècle	Papias de Hiérapolis
milieu du II ^e siècle	genèse du recueil des quatre évangiles
vers 150 - env. 215	Clément d'Alexandrie
vers 160 - vers 220	Tertullien
vers 170 - 235	Hippolyte
vers 185 - vers 253	Origène
vers 264 - 339	Eusèbe
310 ou 313 - env. 398	Didyme l'Aveugle
vers 315 - 403	Épiphanie
vers 347 - 419/20	Jérôme

milieu du IV ^e siècle	formation du canon biblique, distinction entre livres « canonisés » et « apocryphes »

BIBLIOGRAPHIE

Textes et traductions

- CEMING Katharina et WERLITZ Jürgen, *Die verbotenen Evangelien. Apokryphe Schriften*, Wiesbaden, Marixverlag, (2004) 2013².
- EHRMAN Bart D. et PLEŠE Zlatko, *The Apocryphal Gospels. Texts and Translations*, New York, Oxford University Press, 2011.
- ELLIOTT J.K. (éd.), *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford, Clarendon, (1993) 2009.
- , *The Apocryphal Jesus. Legends of the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, (1996) 2013.
- FABRICIUS Johann A., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Hamburgi, Schiller, (1703) 1719².
- HOCK Ronald F., *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Sonoma (CA), Polebridge Press, 1995.
- KRAUS Thomas J. et NICKLAS Tobias, *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, Berlin et al., De Gruyter, 2004.
- et KRUGER Michael, *Gospel Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- LÜHRMANN Dieter, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Marburg, Elwert, 2000.
- MARKSCHIES Christoph et SCHRÖTER Jens (éd.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

PLISCH Uwe-Karsten, *Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2018².

SANTOS OTERO Aurelio de, *Los Evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

SCHENKE Hans-Martin, BETHGE Hans-Gebhard et KAISER Ursula Ulrike (éd.), *Nag Hammadi Deutsch*, 2 tomes, Berlin et al., De Gruyter, 2001/2003.

SCHNEEMELCHER Wilhelm (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, tome I : *Evangelien*, Tübingen, Mohr, 1990⁶.

SCHNEIDER Gerhard, *Evangelia infantiae apocrypha = Apokryphe Kindheitsevangelien*, Freiburg i.B. et al., Herder, 1995.

TISCHENDORF Konstantin von, *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae, Hermann Mendelssohn, 1876².

Introductions et vues d'ensemble

BOCKMUEHL Markus, *Ancient Apocryphal Gospels*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2017.

FOSTER Paul (éd.), *The Non-Canonical Gospels*, London et al., T&T Clark, 2008³.

KLAUCK Hans-Josef, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart, KBW, 1996.

VIELHAUER Philipp, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin, De Gruyter, 1975.

Commentaires et études

FOSTER Paul, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*, Leiden et al., Brill, 2010.

GATHERCOLE Simon J., *The Gospel of Thomas. Introduction and*

- Commentary*, Leiden et al., Brill, 2014.
- KRAUS Thomas J., *Ad fontes : Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity. Selected Essays*, Leiden et al., Brill, 2007.
- KRUGER Michael J., *The Gospel of the Savior. An Analysis of P. Oxy 840 and its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity*, Leiden, Brill, 2005.
- LÜHRMANN Dieter, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen*, Leiden, Brill, 2004.
- PLISCH Uwe-Karsten, *Das Thomasevangelium*, Stuttgart, Bibelgesellschaft, 2016².
- SCHÄRTL Monika, « *Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe* » : *die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2011.
- SCHENKE Hans-Martin, *Das Philippus-Evangelium*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- TOEPEL Alexander, *Das Protevangelium des Jakobus. Ein Beitrag zur neueren Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung*, Münster, Aschendorff Verlag, 2014.
- TUCKETT Christopher M., *The Gospel of Mary*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Livres utilisés pour la traduction française

- Écrits apocryphes chrétiens*, tome I, François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (dir.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 442), 1997.
- Écrits apocryphes chrétiens*, tome II, Pierre GEOLTRAIN et Jean-Daniel KAESTLI (dir.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 516), 2005.
- Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Jean-Pierre MAHÉ et Paul-Hubert POIRIER (dir.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade 538), 2007.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Page 25 : Hugo Lundhaug et Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Tübingen, Mohr, 2015, p. XVII

Page 26 : d'après Uwe-Karsten Plisch, *Was nicht in der Bibel steht*, Stuttgart, 2018, p. 22

Page 46 : akg-images / De Agostini Picture Lib. / G. Nimatallah

Page 51 : www.e-codices.unifr.ch/de/sbs/0008/28r

Page 85 : Tobias Nicklas, Michael J. Kruger, Thomas J. Kraus, *Gospel Fragments*, Oxford, 2009

Page 109 : Thomas J. Kraus et Tobias Nicklas (éd.), *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse*, Berlin/New York, 2004, image en annexe

Page 170 : www.biblical-data.org/coptic/coptic_MSS.html

INDEX

Ananias [1](#)
archontes [1](#) [2](#) [3](#)
[4](#) [5](#) Arundel [1](#) [2](#)
Athanase d'Alexandrie [1](#)

Basilide [1](#)
Benoît (règle de) [1](#)

Celle qui a enfanté Dieu (*theótokos*) [1](#) [2](#)
Cérinthe [1](#) [2](#)

Chromate (évêque) [1](#) [2](#)
Clément d'Alexandrie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#)
Codex Berolinensis Gnosticus 8502 (BG) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Codex Bobiensis [1](#) [2](#)
Codex Cantabrigiensis [1](#)
Codex d'Akhmîm [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)
Codex Hereford [1](#)
Codex Sabaiticus [1](#)
Codex Sinaiticus [1](#)
Codex Tchacos [1](#) [2](#) [3](#)
Codex Vaticanus [1](#) [2](#)
Codices de Nag Hammadi [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#)
Codices de Nag Hammadi
Codex I [1](#) [2](#)
Codex II [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)
Codex III [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Codex IV [1](#) [2](#)
Codex V [1](#)
Codex VII [1](#)
Codex XII [1](#)
Codex XIII [1](#)

Didyme l'Aveugle [1](#) [2](#) [3](#)
Diogène Laërce [1](#)
Docétisme/docétique [1](#) [2](#)

Épicure [1](#)
Épiphanes de Salamine [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#)
Eusèbe de Césarée [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)

Fabricius, Johann Albert [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Flavius Josèphe [1](#)

Gnose/gnostique/gnosticisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#)
[21](#) [22](#)
Grégoire de Nazianze [1](#)
Grégoire de Nysse [1](#)
Grenfell, Bernard P. [1](#) [2](#) [3](#)

Hedrick, Charles W. [1](#)
Héliodore (évêque) [1](#) [2](#)

Hippolyte de Rome [1](#) [2](#) [3](#)
Hunt, Arthur S. [1](#) [2](#) [3](#)

Irénée de Lyon [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#)
[26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)

James, Montague Rhodes [1](#) [2](#)
Jérôme (saint) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)
[16](#) [17](#) [18](#) Justin Martyr [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)

Légende dorée (La) [1](#) [2](#)
Lessing, Gotthold Ephraim [1](#)
Lührmann, Dieter [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Merton, Wilfred [1](#)
Mingana, Alphonse [1](#)
Mirecki, Paul [1](#) [2](#)
Nag Hammadi [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#)
nomina sacra/nomen sacrum [1](#) [2](#) [3](#)
[4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) Nussberger-Tchacos,
Frieda [1](#)

Origène [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)
Oxyrhynque [1](#) [2](#) [3](#)

Païdika [1](#) [2](#)
Papias de Hiérapolis [1](#) [2](#) [3](#)
Papyrus Bodmer V [1](#) [2](#) [3](#)
Papyrus Cairensis [1](#) [2](#)
Papyrus Merton II [1](#)
Papyrus Oxyrhynque
POxy 1 [1](#) [2](#)
POxy 1224 [1](#)
POxy 210 [1](#)
POxy 654 [1](#) [2](#)
POxy 655 [1](#)
POxy 840 [1](#) [2](#)
Papyrus Rylands [1](#)
Platon/platonicien [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)
Plisch, Uwe-Karsten [1](#)
Postel, Guillaume [1](#) [2](#) [3](#)

Schenke, Hans-Martin [1](#)
Schmidt, Carl [1](#)
Sérapion (évêque) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)
Strycker, Émile de [1](#)
Suciu, Alin [1](#) [2](#) [3](#)

Tatien [1](#)
Tertullien [1](#) [2](#) [3](#)
Thilo, Johannes Karl [1](#)
Tischendorf, Konstantin von [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#)

Valentin/valentinien/valentinisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#)

TABLE DES MATIÈRES

Couverture Page de titre Copyright

PRÉFACE

Chapitre premier . LES ÉVANGILES DANS LE CHRISTIANISME NAISSANT. INTRODUCTION

Les évangiles « apocryphes » et les évangiles du
Nouveau Testament

De l'étude des évangiles apocryphes

Les évangiles apocryphes et la question du Jésus
historique

Chapitre 2. LES ÉVANGILES DE L'ENFANCE : DES RÉCITS CONSACRÉS À LA NAISSANCE ET À L'ENFANCE DE JÉSUS

Introduction

Le protévangile de Jacques
L'évangile de l'enfance selon Thomas
L'évolution subséquente des évangiles de
l'enfance Conclusion

Chapitre 3. LES TRADITIONS RELATIVES À L'AGIR DE JÉSUS

Introduction
Les évangiles « judéo-chrétiens »
L'évangile selon les Hébreux
L'évangile selon les nazôréens
L'évangile selon les ébionites
L'évangile selon les Égyptiens
Papyrus Egerton 2 / Papyrus Cologne 255
Papyrus Oxyrhynque 840
Autres fragments
Ajouts aux évangiles néotestamentaires

Chapitre 4. LES TRADITIONS RELATIVES À LA PASSION ET À LA MORT DE JÉSUS

Introduction
L'évangile selon Pierre
L'évangile de Judas
« L'évangile berlinois inconnu »
Le papyrus copte de Strasbourg
Papyrus Vindobonensis Græcus 2325 (fragment du
Fayoum)
L'évangile de Nicodème et les Actes de Pilate

Chapitre 5. LA DOCTRINE DU JÉSUS RESSUSCITÉ ET VIVANT

Introduction

Des compléments aux évangiles néotestamentaires : Jean 21 et la fin secondaire de Marc L'Epistola Apostolorum

L'évangile selon Marie

La « Sagesse de Jésus Christ »

L'Apocryphon de Jean

L'épître apocryphe de
Jacques Le Dialogue du
Sauveur

L'évangile selon Thomas

Chapitre 6. AUTRES ÉVANGILES

L'évangile selon Philippe

L'« Évangile de la vérité »

Chapitre 7. CONSIDÉRATION FINALE : DE L'IMPORTANCE DES ÉVANGILES APOCRYPHES

TABLEAU CHRONOLOGIQUE BIBLIOGRAPHIE

Textes et traductions

Introductions et vues d'ensemble

Commentaires et études

Livres utilisés pour la traduction française

TABLE DES ILLUSTRATIONS

INDEX Essais bibliques 4e de couverture

ESSAIS BIBLIQUES

Collection dirigée par Christian
Grappe

1. Bernard Gillièron, *Le Saint-Esprit, actualité du Christ*
2. Robert Martin-Achard, *Et Dieu crée le ciel et la terre*
3. Pierre Crapon de Caprona, *Ruth la Moabite*
4. Roland de Pury, *Job ou l'homme révolté*
5. Jean Burnier-Genton, *Ezéchiél fils d'homme*
6. Franz J. Leenhardt, *La mort et le testament de Jésus*
7. Suzanne de Dietrich, *Le dessein de Dieu*
8. *Mort de Jésus. Dossier pour l'animation biblique*
9. Samuel Amsler, *Les actes des prophètes*
10. *Jérémie. Dossier pour l'animation biblique*
11. Christophe Senft, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*
12. Wilhelm Vischer, *L'Écriture et la Parole*
13. *Chrétiens en conflit. Dossier pour l'animation biblique*
14. Gerhard Lohfink, *Enfin je comprends la Bible*
15. Robert Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque*
16. Daniel Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*
17. Jérôme Cottin, *Jésus-Christ en écriture d'images*
18. *Peuple parmi les peuples. Dossier pour l'animation biblique*
19. Christophe Senft, *L'Évangile selon Marc*
20. *Jacob. Les aléas d'une bénédiction. Dossier pour l'animation biblique*
21. U. Luz éd., *La Bible : une pomme de discorde*
22. Henri Lindegaard, *La Bible des contrastes*
23. André Lelièvre, *La sagesse des Proverbes*
24. Michel Bouttier, *Visages de l'Évangile*
25. Albert de Pury, *Homme et animal Dieu les créa*
26. J.-D. Kaestli et D. Marguerat éd., *Le mystère apocryphe*
27. Thomas Römer, *Dieu obscur*
28. Thomas Römer éd., *Abraham, nouvelle jeunesse d'un ancêtre*
29. Christian Grappe et Alfred Marx, *Le sacrifice*
30. Frédéric Amsler, *L'évangile inconnu. La Source des paroles de Jésus (Q)*
31. Gregory J. Riley, *Un Jésus, plusieurs Christs*
32. François Vouga, *Querelles fondatrices. Églises des premiers temps et d'aujourd'hui*
33. Gaston Deluz, *La résurrection de Jésus. Croire et comprendre*

34. François Bovon, *Les derniers jours de Jésus*
35. Christine Prieto, *Christianisme et paganisme*
36. André Couture et François Vouga, *La présence du royaume*
37. Thomas Römer et Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*
38. Steven L. McKenzie, *Le roi David*
39. Daniel Marguerat (dir.), *Parlons argent*
40. Innocent Himbaza, *Le roi Manassé*
41. François Vouga, *Évangile et vie quotidienne*
42. Christian Grappe et Alfred Marx, *Sacrifices scandaleux ?*
43. François Vouga, *La politique du Nouveau Testament*
44. Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*
45. François Vouga et Jean-François Favre, *Pâques ou rien*
46. Flemming Fleinert-Jensen, *La prière fondamentale*
47. Marc Faessler, *Qohélet philosophe. L'éphémère et la joie*
48. François Vouga, *La religion crucifiée*
49. Bernard Pieltre et François Vouga, *La dette, richesse de l'humanité*
50. Jean Zumstein, *L'apprentissage de la foi*
51. François Vouga, Henri Hofer et André Jantet, *Dieu sans religion*
52. Marc Faessler, *Le rêve. L'« autre scène » du livre de la Genèse*
53. Simon Buttica, *Le Nouveau Testament sans tabous*
54. Marc Faessler, *La grâce de la Loi. Le Psaume 119*
55. Céline Rohmer et François Vouga, *Jean Baptiste, aux sources*
56. Jean Zumstein, *Sur les traces de Jésus*
57. Marc Faessler, *Résurrection. Un autrement que voir*
58. Guy Lasserre, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*
59. Jens Schröter, *Les évangiles apocryphes. Jésus en dehors de la Bible*

Les évangiles apocryphes

Traduit de l'allemand par Johannes Honigmann

En plus des quatre évangiles bibliques, il existe de nombreux textes sur Jésus écrits au début du christianisme qui n'ont pas trouvé leur place dans la Bible. En particulier les évangiles de l'enfance, qui ont marqué durablement la piété chrétienne – liturgie, traditions festives, représentations picturales. D'autres textes, comme l'évangile selon Thomas, n'ont été redécouverts qu'au XX^e siècle.

Dans cette introduction remarquable, Jens Schröter décrit les écrits apocryphes les plus importants sur Jésus, démêle leur chronologie parfois touffue, éclaire leur relation avec les évangiles canoniques et explique leur signification importante pour l'histoire du christianisme.

JENS SCHRÖTER est professeur de Nouveau Testament et de littérature chrétienne apocryphe à la Faculté de théologie de l'Université Humboldt de Berlin. Il est considéré comme l'un des meilleurs spécialistes actuels sur le Jésus historique. Il est l'auteur chez Labor et Fides de *Jésus de Nazareth* (2018) et *Aux origines de la Bible* (2021, avec Konrad Schmid).

